
COLECCION INDICE FILOSOFIA
LA RAZON Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRO TIEMPO
KARL JASPERS
COLECCION INDICE FILOSOFIA
KARL JASPERS
LA RAZON Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRO TIEMPO
COLECCION INDICE

En estas páginas, se analizan con claridad y rigor, la crisis del hombre contemporáneo a la luz de un problema concreto: la irrupción en el siglo XX de movimientos seudocientíficos que pretenden para sí el título de Ciencia y que en el fondo implican un ataque contra la razón y el espíritu científico, y la sustitución de la fe filosófica por oscuras y espurias creencias que se ofrecen como panaceas de los males humanos. Además de caracterizar y desenmascarar a los enemigos de la Razón en nuestro tiempo, Jaspers presenta todo un programa de rehabilitación científica y filosófica que lo lleva a rozar las cuestiones más hondas y difíciles de su pensamiento. Así estas conferencias adquieren una densidad pocas veces igualada en la filosofía contemporánea y sintetizan magistralmente lo esencial de la extensa obra del autor, a la par que la complementan tratando una cuestión actual sobre la que no se había pronunciado en otra parte.

EDITORIAL SUDAMERICANA

Colección Índice



Karl Jaspers

La razón y sus enemigos en nuestro tiempo

Traducción de Lucía Piossek Prebisch

EDITORIAL SUDAMERICANA
Buenos Aires

Tercera edición



IMPRESO EN LA ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723.

Humberto Iº 545, Buenos Aires.

Título del original en alemán:
VERNUNFT UND WIDERVERNUNFT IN UNSERER ZEIT

1

LA EXIGENCIA DEL CARÁCTER CIENTÍFICO

Hoy carecemos de una base común en el campo del filosofar. Una excepción es la filosofía tomista para sus creyentes. A gran distancia espiritual del tomismo se encuentran las escuelas y movimientos literarios organizados alrededor de un jefe, cuyas formas más exitosas son el marxismo y el psicoanálisis.

En las pocas horas destinadas a estas conferencias no abordaré un problema, pues hacerlo equivaldría a presuponer esa base común que no tenemos. Quisiera referirme a lo esencial y universal del filosofar, a lo que quizá nos restituya sobre un terreno común, a lo sobrentendido: a la razón.

Me refiero, pues, a lo más antiguo, pensado hace milenios, muchas veces sepultado o imprudentemente despreciado, pero siempre renaciente y victorioso, y jamás concluido. Hace ya tiempo, como estudiante, en 1901, entré con profundo respeto a la Universidad de Heidelberg —y a estos mismos recintos—, y desde entonces estuve convencido de que la razón es el filosofar auténtico. Tengo medio siglo de experiencia en el mundo y en la Universidad y todavía no sé en definitiva qué es la razón.

Un elemento ineludible de la razón es la ciencia. Ese es mi tema de hoy. Mañana hablaré

de la razón en sí misma, y pasado mañana de la razón en lucha.

Marxismo y psicoanálisis me servirán hoy de hilos conductores en la exposición. Criticando estos fenómenos conocidos por vosotros, me referiré a la ciencia como condición de toda verdadera filosofía.

Ante los ojos de Marx se despliega la historia como un todo. Desde un estadio primitivo de comunidad imponente en la que todos los hombres son iguales, pero donde la conciencia está aletargada y la técnica no se ha desarrollado aún, la historia se abre paso a través del pecado original de la división del trabajo, de la propiedad privada, de la diferencia de clases, hasta alcanzar un formidable desarrollo del saber y del poder, más sorprendente que nunca en el período de la burguesía, creadora de la técnica moderna. Y continuará avanzando hasta un estadio final en que se restablecerá la comunidad igualitaria en una sociedad sin violencias, y por tanto sin Estado, que promoverá un nuevo despliegue, jamás visto, de las posibilidades humanas de hacer y de crear.

La evolución histórica del trabajo es la clave para comprender toda la historia. Las leyes económicas no son leyes eternas, pues pertenecen a cada uno de los estadios de las formas de trabajo y a su estructura social. Son leyes históricamente condicionadas que nacen y perecen.

El método adecuado para comprender este movimiento es la dialéctica, que como forma de nuestro pensamiento coincide con el movimiento

de la cosa misma. Los cambios que sobrevienen en la oposición rompen el equilibrio de todo lo aparentemente establecido para alcanzar la síntesis perfecta en la armónica libertad de todos. Hasta que llegue ese momento, cada fase histórica engendra las fuerzas que precisamente luego han de destruirla.

El movimiento crea el Estado como función del poder, respondiendo a los intereses de la clase que en ese momento domina, crea las ideologías como pensamientos justificativos, pero también la ciencia y la técnica, que algún día, y para siempre, se pondrán al servicio de la sociedad sin clases.

Marx trató de fundamentar, confirmar y asegurar todo esto mediante conocimientos de economía y sociología. Pero en todos los detalles, en las selectas colecciones de material, en sus ingeniosas teorías económicas, lo anima la convicción básica de que la historia ya está madura, próxima al giro final que dará lugar a la verdad, la justicia y la libertad de la sociedad sin clases.

Todas las revoluciones precedentes fueron sólo subversiones debidas a la toma del poder por parte de otros grupos humanos, mientras que la situación general, la forma de actuar, de dividir el trabajo y de forzarlo en la explotación se mantuvieron sin cambios. La revolución comunista, por el contrario, trastornará profundamente la situación general, acarreando al mismo tiempo la correspondiente modificación en los hombres. El hombre se transforma totalmente, y sólo así está capacitado para fundar la nueva sociedad. Todavía hoy la marcha de

la historia convierte al hombre en un extraño ante sí mismo, pues lo enajenan la división del trabajo, el falso maquinismo (que sólo será vencido en una técnica perfeccionada del futuro), el dinero, el carácter de las cosas como mercancías, etc. En el proletario, en fin, el hombre llega al estado de la máxima perdición. Y sólo esta pérdida total permitirá el vuelco dialéctico al polo opuesto, es decir, a la total recuperación del hombre.

Esta primera y última revolución, esta verdadera revolución que abraza a toda la humanidad, se acerca, sin duda, pero producida por los hombres mismos. La necesidad del curso histórico coincide con la libertad de la acción. Toda la filosofía de la historia precedente fue pasivamente especulativa; ésta es activa, su pensamiento mismo es ya activo.

Pues bien, para proceder con acierto en la revolución y por la revolución, es decir, en la línea de la necesidad histórica, la ciencia es indispensable. Marx trae esta ciencia. Él sabe lo que hace cuando escribe las amenazadoras palabras: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo en diversas formas, pero la cuestión es cambiarlo."

En virtud de tal ciencia y gracias a ella, la pasión por la justicia, la rebelión contra la injusticia, antigua y siempre estéril, se transforman para Marx al abandonar el mundo intemporal del deber e ingresar en el curso histórico real. Desde tal perspectiva el hombre puede activar históricamente la maduración de su tiempo como paso hacia la justicia. Pero si se aproxima a la historia real desde un punto de vista abstracto,

cae derrotado. Por eso Marx desecha en principio el criterio absoluto a favor del criterio histórico. Y el conocimiento de la historia en su totalidad es lo que proporciona tal criterio como algo en sí cambiante. Para esto es necesaria la ciencia.

Hasta ahora, para encontrar su salvación los hombres imaginaron utopías de instituciones políticas justas, planes de una vida en común idílica y pacífica. El paso de Marx "de la utopía a la ciencia" prohibe esos sueños estériles, a fin de actuar con eficacia conociendo la marcha real de la historia.

Desde las rebeliones de esclavos en la antigüedad hasta las guerras de campesinos y otras posteriores, hubo a menudo masas insurrectas que intentaron mejorar su situación. Fueron acciones ciegas que acarrearon el aniquilamiento de los rebeldes y que empeoraron la situación de su clase. Pero ahora se está gestando la política eficiente en base al conocimiento científico a fin de provocar, por la violencia, la total transformación que, por lo demás, es inminente.

La influencia de Marx es triple: científica, filosófica y política.

a) Marx figura como un teórico importante de la economía política al lado de otros. Su influencia en el pensamiento sociológico es grande. Aún hoy la primera lectura de sus escritos resulta aclaratoria. Desde sus puntos de vista, como historiador hizo sagaces observaciones y vertió penetrante luz en los sucesos contemporáneos. En ese aspecto Marx se mantiene siempre

en la línea de la investigación científica, en pro y en contra, confirmando y refutando. Lo que Marx asimiló científicamente y refutó críticamente abarca un gran campo. Pero no es esta forma de su actividad la que asigna a Marx un papel sobresaliente y único en el panorama mundial contemporáneo.

b) Marx es filósofo. Lo es ya en sus investigaciones científicas, pues nunca se queda en el conocimiento particular. Posee la visión de la totalidad: todas las investigaciones especiales le confirman y detallan esa firme visión total de la historia. Pero esta visión de conjunto es un aspecto de una creencia filosófica que se puede caracterizar aproximadamente así:

La filosofía ha sido hasta este momento un órgano de las ideologías. Sólo ahora es verdadera; en primer lugar, porque ha abandonado la contemplación del mundo para transformarse en modificación del mundo; y, segundo, porque no es ahora otra cosa que la única ciencia. Esta doble transformación señala el fin de la filosofía precedente.

La nueva filosofía desecha también el nombre de filosofía: se denomina materialismo. No es por cierto el materialismo de la química o de la física, sino el materialismo como reconocimiento de la fundamental realidad humana en el trabajo, en la producción, y como tesis de que toda otra realidad humana debe derivarse de aquélla. Este materialismo desconoce toda trascendencia. El mundo agota toda la realidad, y el mundo es el mundo material del trabajo y nada más. Con él el hombre se produce a sí mismo. El hombre es el ser último; se basta a sí mismo,

creador de sí mismo y de su mundo. La religión, por el contrario, enmascara la realidad, paraliza la actividad humana, y es el medio de que se vale la opresión para disimularse y hacerse soportable: la religión es el opio del pueblo.

Pues bien, esta fe filosófica cree en lo Uno, no en el Dios único sino en la ciencia unitaria, y por consiguiente en la unidad de ciencia y *praxis*, de ciencia y filosofía. Debemos entender esta ciencia aproximadamente así:

La historia es una parte de la historia natural, de la evolución de la naturaleza hasta llegar al hombre. Por eso la ciencia natural en toda su amplitud se refiere al hombre, y es esencialmente ciencia del hombre. Mas por otra parte la ciencia del hombre abarca a la ciencia natural como producto humano en devenir. De ahí que haya sólo una ciencia, y que esta única ciencia sea la historia.

Marx consigue en forma definitiva la verdadera ciencia unitaria. La imparcialidad y la objetividad son falsas porque destruyen la unidad y afirman una verdad absoluta y ahistórica. Los tiempos actuales participan de esta creencia que ahora es conocimiento científico y no, como antes, una mera creencia ideológica. Esta participación significa rechazar la objetividad en favor de la verdad dialéctica del devenir histórico en el punto en que actualmente se halla. El mérito de tal creencia produce al mismo tiempo una disposición favorable a la tendencia a investigar, pues esta misma tendencia es históricamente verdadera.

Por eso la comunicación de este pensamiento es al mismo tiempo propaganda. El estilo de los

escritos no es el de los trabajos de investigación. Es decir, falta en ellos la constante confrontación de instancias contrarias, el reconocimiento de hechos que hablan en contra de la propia tesis; son escritos que proclaman en forma terminante la verdad ahora definitiva, y que sólo encuentran hechos que la confirman. Su pensamiento es apologético y no inquisitivo; pero se trata de un pensamiento apologético que se apoderó de la verdad absoluta, no por la ciencia sino por la creencia.

Todo tipo de auténtica ciencia moderna —notas características suyas son la necesidad y la validez universal, el método y la objetividad—, al contrario de la ciencia unitaria marxista, es particular, no posee ningún método universal y se encamina con métodos especiales hacia determinados objetos.

La ciencia, en tanto ciencia unitaria marxista, difiere fundamentalmente de la ciencia moderna. La ciencia marxista es más bien un aspecto de aquel saber que durante mil años constituyó el saber total de los grandes sistemas filosóficos, y que, con el advenimiento de la ciencia crítica, caducó como ciencia meramente hipotética. Hay que desenmascarar el saber total de Marx y presentarlo como un modo de conocimiento hipotético, como el modo que Hegel elaboró y que Marx reprodujo con forma anticuada y contenido específicamente moderno.

Toda fe se caracteriza por repudiar la incredulidad. Dueño de un saber total, Marx, como los teólogos, atacó al agnosticismo y el escepticismo. Condena por ejemplo a Kant —para él un escéptico—, en cuya filosofía se reflejan "la

impotencia, el abatimiento y la miseria de la burguesía alemana".

Pues bien, es evidente que la pujanza del pensamiento marxista estriba en la falsedad radical de presentar la creencia como una presunta ciencia. De la creencia procede el fanatismo de la certeza; el nombre de ciencia proporciona la máscara. Se llama ciencia a la misma creencia. Nunca la creencia se denomina a sí misma creencia, pero se comporta como toda creencia dogmática: ciega ante todo lo que está contra ella, agresiva, incapaz de comunicación.

c) Marx como científico y como hombre de fe filosófica es inseparable del político. Dicho más exactamente, la intención política es la que priva. Su acción política es obra de fe; la misma creencia es política. Marx y los marxistas luchan por una fe.

Porque Marx conoce sin ilusión la realidad de la fuerza y del poder, coloca a estos factores como decisivos en su programa de acción. Siempre está pensando en la eficacia real de la acción planteada. No quiere discusión y palabreo: quiere adeptos. El principal objetivo es la dictadura del proletariado, que se hará una realidad tan sólo por la violencia.

No hay en Marx la menor autolimitación consciente a tal voluntad de poder, pues el objetivo, la verdad de la creencia, todo lo justifican.

Y en base a su conocimiento esta política cree poder realizar lo que ninguna pudo antes. Como posee la visión total de la historia puede elaborar un plan total y realizarlo.

Si vemos, con Marx, en una unidad los tres

aspectos —ciencia, creencia y política—, advertiremos que Marx aniquila fatalmente la ciencia en nombre de la ciencia.

Quizás esto se comprenda más fácilmente refiriéndonos a la dialéctica. La dialéctica es el movimiento de oposiciones y cambios bruscos que tiene lugar en nuestro pensamiento y en las cosas mismas.

Marx concede a la dialéctica un valor absoluto: todo es dialéctico, y añade: lo que hasta ahora ha ocurrido de un modo inconsciente pero fácticamente dialéctico, se hará de un modo consciente y dialéctico, y así habrá, al mismo tiempo, libertad y necesidad.

Las asombrosas consecuencias de esta concepción son las siguientes:

La dialéctica se torna causalidad. Las leyes de la dialéctica se conciben como leyes causales, y esta dialéctica se convierte en la única causalidad de todo cuanto acontece; quiere explicar en general los acontecimientos mediante bruscos cambios radicales, y supone que, intensificando activamente un proceso, es posible producir ese cambio. Dicho concretamente: si yo activo hasta el extremo la destrucción del mundo capitalista con sus ideologías; si activo la destrucción de la ética, de los llamados "derechos del hombre", que sólo pertenecen a la época burguesa, espero que se produzca el cambio que dará nacimiento al nuevo hombre auténticamente total. Lo destructor es lo creador. Cuando yo produzco la nada, el ser existe de por sí. Viéndolo bien, todo esto es, en teoría y en práctica, una reproducción de procedimientos mágicos investida de seudociencia. La afirmación de los marxistas

de poseer un saber supremo equivale a la magia.

La segunda consecuencia es la utilización de la dialéctica para fundamentar lo que se desea en este instante. La dialéctica se convierte en la forma más efectiva de la sofística. No hay verdad eterna ni razón eterna. Toda realidad es historia. La historia es movimiento. El movimiento es cambio dialéctico. Quien está en el juego transformará por medio del saber superior, sin dificultad, cualquier posición en la contraria. Si alguien se aferra a algo, inclusive a lo que Marx o el partido le enseñaron o confirmaron abundantemente con hechos, se le da a entender que piensa de manera burguesa reaccionaria y que en adelante tiene que aprender a pensar dialécticamente. La cabeza de los pobres creyentes da vueltas, se marea, y un saber más elevado la vuelve capaz de asumir cualquier posición, de realizar cualquier acción, de prestar obediencia a todo; pues bien, es la obediencia a esa dialéctica de la historia, que el viejo maestro conocía mejor que yo, lo que todavía tengo que aprender. Esta nueva ciencia termina dominando al espíritu de los creyentes por una total confusión en la que nada se mantiene, salvo el cumplir las órdenes.

Este error fundamental es tan peligroso porque parece ser propio de la época y repetirse en otros movimientos. En base al éxito científico de los últimos siglos ha surgido una superstición científica; se ha caído en una ilimitada voluntad de producir; se espera todo, absolutamente todo, de la ciencia y de su satélite la técnica. Como ya no hay nada por encima del hombre, se tiende a ponerlo en el lugar de Dios,

y a considerar a la historia, en vez de la divinidad, como instancia suprema.

Con Marx nació el hombre que llegó a ser profeta en un mundo abandonado de la mano divina, y que profetizó en la forma que convenía a tal mundo: como vocero de la ciencia, pero de una ciencia que ya no es tal, pues el vocero no da órdenes en nombre de Dios sino en nombre de la historia conocida.

La unidad de creencia, ciencia y acción, y luego la fundamentación y justificación de todo mediante la dialéctica —síntesis ésta que no es una unidad real sino una mera pretensión—, parece tan evidentemente falsa, que uno queda sorprendido y aterrado ante el hecho de tal creencia, pues de la marcha hacia la realización del absurdo sólo puede resultar la destrucción y la violencia fútil.

El psicoanálisis, vigente hoy en el mundo, promete cosas extraordinarias. Pretende nada menos que ser *el* conocimiento del hombre y el portador de nuestra salvación.

Nacido en el campo de la medicina, ha hecho sus incursiones de conquista por todas las manifestaciones del ser humano, y se apresta a someter bajo su férula a toda la medicina.

Es innegable que la corriente psicoanalítica ha llegado a conocimientos efectivos, que en su mayoría se deben a Freud. Estos conocimientos se han convertido en un elemento de la psiquiatría científica. No repetiré aquí la crítica, realizada hace largo tiempo, de los métodos de investigación y del sentido y límites de lo que

logró el psicoanálisis. Quien desee tener un conocimiento científico debe ponerse al tanto de lo que se ha realizado en ese campo lo mismo que en el caso del hipnotismo, pero sin sobreestimar su importancia.

Hay actualmente psicoterapeutas íntimamente independientes que aman a los hombres y que desean ayudarlos. En cada caso personal hacen todo cuanto razonablemente está en sus manos. Utilizan también los métodos psicoanalíticos, pero sin dejarse dominar por ellos. No organizan ni elaboran técnicamente lo que siempre es y será objeto de comunicación personal, concreta e irrepetible entre los hombres. Aplican los denominados análisis sólo a quien de buen grado los solicita y nunca los exigen por motivos científicos ni dogmáticos, y no los consideran condición indispensable para la aprobación de un médico psicoterapeuta.

Pero en algunos psicoanalistas, que según todas las apariencias son cada vez más poderosos dentro del psicoanálisis, el caso es muy diferente. Con esa forma de psicoanálisis ocurre algo similar a lo que sucede en el marxismo: no son los descubrimientos particulares que el marxismo ha aportado a la ciencia los que ejercen influencia, sino su visión total y su creencia de carácter no científico.

Ciertos errores científicos fundamentales, que señalaré brevemente, posibilitan el psicoanálisis como creencia:

1. Se confunde la comprensión de sentido con la explicación causal.

La comprensión de sentido se cumple en la comunicación recíproca, la causalidad es ajena

al sentido desde el momento que se pretende conocer a otro a la distancia.

Al comprender no determino sino que apelo a la libertad. Explicando causalmente soy capaz en cierta medida de intervenir en forma racionalmente calculable en los hechos, de acuerdo con un fin deseado.

Si confundo la comprensión de sentido, que se efectúa en el ámbito de la libertad, con la explicación causal, atento contra la libertad. La trato entonces como si fuera un objeto, supongo que puedo conocerla como tal, y por tanto la rebajo. Y por eso no tomo en cuenta posibilidades causales que realmente existen.

2. La eficacia terapéutica es cuestionable. Sabemos que todos los procedimientos psicoterapéuticos en manos de personalidades eficientes tienen éxito a través de los siglos. Comprobamos que los procedimientos psicoanalíticos triunfan y fracasan lo mismo que otros métodos. La complacencia de muchos pacientes en la atención que a ellos y a su biografía se dispensa, no es buen indicio para expedirse sobre su éxito curativo. Mientras que en la medicina auténtica, poderosa gracias a los descubrimientos del último medio siglo, se han logrado resultados curativos casi fabulosos, de modo que el término medio de vida del hombre occidental se ha prolongado unos 20 años, los éxitos psicoterapéuticos, por lo que se ve, no han sido tan palpables. Difícilmente pueden serlo de acuerdo con la naturaleza de su objeto.

3. Lo que se llama neurosis no se caracteriza por el contenido comprensible de los fenómenos, sino por el mecanismo de la trasposición de lo

anímico en lo corporal, del sentido en fenómenos somáticos ajenos al sentido. Sólo un escaso porcentaje de hombres padece este mecanismo, tiene la aptitud o fatalidad de encontrar sus propios actos anímicos y espirituales —actos de su libertad— en trastornos corporales como algo extraño que no puede dominar. La mayoría de los hombres, por el contrario, se reprime, olvida, no da salida, sufre y aguanta al máximo sin que lleguen a producirse trastornos corporales.

Estos errores se originaron en el campo de las ciencias médicas, pero quien cae en ellos, seducido por sus falsas promesas, los extiende mucho más allá del dominio de la medicina y de la ciencia. Dan lugar entonces a algo totalmente diferente.

En primer término, a la pretensión de un saber total acerca del hombre, de su propio ser inclusive anterior a la división en cuerpo y alma. El acto de concebir al hombre como un todo, acto de estructura intelectual análoga a la concepción política totalitaria, se basa en el hecho de confundir la cognoscibilidad con la libertad. La libertad reducida a objeto ya no es libertad. La cognoscibilidad deja de ser tal en el curso de las infinitas y sucesivas interpretaciones.

El saber total está en correlación con la *praxis*. El psicoanálisis y el hecho de ser psicoanalizado se convierten en la vida auténtica y en la satisfacción más profunda. Es la realización de una creencia en boga respecto a la modificación infinita de los símbolos y del descenso a los infiernos. Esta creencia, que aparentemente está en constante movimiento crítico, se

opone a la crítica de sus principios. Pareciera que nada escuchara al respecto. Pero puede solazarse en la infinita materia de las interpretaciones posibles y de las correspondientes fijaciones de símbolos. Lo que comenzó con la anatema de Freud contra los discípulos renegados, la ortodoxia con declaraciones de herejía, revela una tendencia real. En sociedades que pretenden para sí el poder de acuñar creencias, esta tendencia podía conducir a la formación de sectas cuyas consecuencias —alejamiento de la ciencia, hostilidad a la ciencia, inhumanidad, antirracionalidad— son incalculables. Comienzan con la exigencia incondicionada del llamado análisis teórico.

Podemos interrogar a esta creencia —llamada así en atención a sus efectos, pero en realidad seudocreencia— acerca de sus condiciones y de su origen.

Exteriormente está vinculada al mundo capitalista en el que los hombres pueden permitirse esa forma de lujo. Y también con la semicultura. Tanto el hombre primitivo, no deformado, como el racional y culto, parecen ser inaccesibles a estos procedimientos.

El extraordinario éxito en la literatura, en la clientela, y en el reconocimiento aun por parte de quienes están alejados, crean el júbilo y la conciencia de triunfo de los psicoanalistas, si bien, como los marxistas, ostentan siempre la actitud de los perjudicados y perseguidos, y muchos tienden a la rebelión y a la negación universal de todo lo humano que no pertenece a su círculo. Ante tal éxito tenemos que pensar: una moda tan extendida y duradera tiene

su razón de ser. Probablemente en el fondo de todo esto haya un anhelo verdadero que se satisface en forma falsa.

Podemos decir: En nuestra época, un mundo humano pervertido anhela liberarse. El psicoanálisis le ofrece una liberación engañosa, tan falsa como ese mismo mundo humano del cual es sólo un reflejo. Esa exigencia de evadirse de la perversión es verdadera. No existe en esta época una respuesta válida por medio de una ordenación del mundo, acogido por la cual el hombre se siente seguro. Hay por el contrario violencias, fanatismos, terrorismos. La gran cuestión de nuestro tiempo es la de cómo puede darse una respuesta mediante una dilucidación del ser y una realización en la que la existencia humana se cumpla y ascienda hacia lo infinitamente abierto. Mientras dure el desastre sólo halla contestación de individuo a individuo, desde lo más hondo de nuestro fundamento humano e histórico. Pero introducir lo verdadero es más difícil que descubrir lo erróneo. Me parece que por la ruta del psicoanálisis se han dado únicamente soluciones ficticias.

El psicoanálisis se convierte en la realidad de una concepción de la vida que, en concordancia con la exigencia de la época, se concibe científicamente y no como los encantamientos de los cultos mágicos, pero donde el hechizo presenta un nuevo aspecto y sale perdiendo la ciencia verdadera. Hay una disposición para el escepticismo universal, y, al mismo tiempo, para acoger toda interpretación arbitraria, más o menos del siguiente modo: si por represión falla la interpretación, se echa mano a una inconcebible

biografía total como drama de una vida; si también esta interpretación falla, aparece algo en cierto modo semejante a la doctrina hindú del Karma acerca de un estado pretérito de libertad, de una culpa cometida en la vida anterior, como si pudiera explicarse el carcinoma como consecuencia de una causa gratuita en el hombre. Así es cómo el psicoanálisis llega a abandonar el carácter científico.

Se trata de un poderoso proceso de autoengaño condicionado por la época. Los hombres ceden ante un encantamiento, creen encontrar así el sentido de su vida, pero dada la falsedad del origen caen en una incurable confusión no sólo de su saber sino de su mismo ser.

La reflexión metodológica es lo único capaz de asegurar la claridad de nuestra actitud científica. Nos lleva a distinguir entre los múltiples modos de conocimiento. Este es un campo amplio y esencial de estudio y de reflexión.

Yo desearía aludir aquí a una sola idea fundamental, a algo simple, que una vez comprendido modifica el sentido total de nuestro saber. Es la idea de que todo saber en el mundo se refiere a objetos particulares, se logra con medios determinados desde determinados puntos de vista. Por eso es falso erigir cualquier saber en saber total de valor absoluto.

Pero este extravío tiene lugar debido a una ilusión que siempre nos acecha de cerca: la tendencia a tomar el ser-objeto, condicionalmente conocido, por el ser absoluto, la cosa por la cosa en sí, el objeto de la representación por el ser

mismo. Debemos tratar de salir de este oscurecimiento que precisamente tiene lugar a través del conocimiento más determinado, cuando confundimos su sentido de orientación particular en el mundo —obtenida por el saber concluyente de lo que ha llegado a ser objeto de representación— con el conocimiento del ser mismo. Por una fundamental operación filosófica tenemos que desprendernos de las cadenas que nos atan a los objetos para entrar en lo englobante.[1]

Es fácil decir esto pero es difícil cumplirlo. Como principio fundamental es fácil de entender; sin embargo, acaso nunca se lo pueda realizar totalmente, pues toda claridad de lo englobante nos viene tan sólo de la determinada y clara representación que encontramos en la escisión sujeto-objeto. Sólo indirectamente captamos lo englobante mismo en esta escisión, en la que todo ser tiene que aparecer como objeto de representación para nuestra conciencia. Con todo nuestro ser buscamos el ser mismo, pero en el conocimiento científico lo hallamos tan sólo en los objetos que, con su tendencia a convertirse en absolutos, lo encubren también de inmediato.

Si comprendemos claramente esto se modifica la estructura del sentido del saber —no del saber fáctico— en las ciencias mismas. No aparece ya este saber como la posibilidad de una teoría única y comprensiva del ser, como imagen dogmática del saber total que sin duda es incom-

[1] "Lo englobante" *(das Umgreifende)* significa en la terminología de Jaspers el ser absoluto que se caracteriza por su trascendencia con respecto a todo lo demás, que es como englobado por él. *(N. del T.)*

pleta pero que ya existiría en principio y que sólo habría que terminar de construir. Aparece, por el contrario, como método sistemático que me indica por qué caminos y con qué medios encuentro en cada caso qué objetos. Este saber metodológicamente consciente impide que cedamos a la seducción de afirmar dogmáticamente como absoluto el conocimiento particular; y haciéndonos conscientes del sentido de la teoría en general nos libera de cualquier teoría determinada.

La conciencia metodológica puede preservarnos en particular de una perversión que se nos desliza sin que lo advirtamos y que siempre está al acecho. Nuestro conocimiento científico se extiende sólo hasta donde aprehendemos la realidad con nuestros métodos y categorías. Estos supuestos de la marcha de las ciencias empíricas no implican un saber de la totalidad de la experiencia. Puedo indudablemente conocer al infinito bajo estos supuestos y otros nuevos que irán apareciendo, pero no me es lícito anticipar el infinito y, en calidad de objeto ya conocido, incluirlo en el todo, en los rasgos fundamentales.

Sólo en actitud científica metodológicamente consciente sé lo que sé y lo que ignoro. Con un criterio especial para cada saber especial puedo lograr una certeza concluyente acerca de las cosas que existen en el mundo.

Es distinto conocer un edificio cerrado o estar abierto ante el mundo ilimitado con sus perspectivas. Cuando comprendí esto en mi juventud, traté de realizar este carácter científico en mi psicopatología, concebida como investigación

metodológica y no como exposición dogmática de todo el saber psiquiátrico. Consideré que este libro era una obra de especialización científica por su contenido, y al mismo tiempo, por la conciencia de su forma, un libro filosófico.

Y ahora lo decisivo. Si hemos comprendido con claridad el sentido de lo científico —sentido que apareció universalmente sólo con la ciencia moderna en los últimos siglos, y que quizá sea el suceso más importante de la historia desde el tiempo-eje creador[1], alrededor de 500 a. C.—, consideramos que la ciencia es condición de toda verdad de la filosofía misma. Sin ciencia hoy ya no es posible la autenticidad en el filosofar. Nosotros nos adherimos sin reserva a la ciencia como camino hacia la verdad.

La radical conmoción del espíritu moderno, tan a menudo caracterizada y discutida, no es precisamente una conmoción de la ciencia moderna. En tanto el método y la crítica preservan su pureza y su exactitud, se mantiene inconmovible, progresando más bien en seguridad, claridad y certeza dentro de sus límites.

Sin embargo, en muchos hombres se ha conmovido el sentido de esta ciencia: el hecho —de suyo evidente— de que la ciencia tiene que ser ciencia. Para recuperar este sentido hay que recurrir a otros orígenes, diferentes a los que la ciencia puede proporcionar.

No es fácil comprender la ciencia. Es necesa-

[1] Sobre el sentido de la expresión "tiempo-eje" véase el libro de Jaspers: *Origen y meta de la historia*, trad. esp. Madrid, 1950. *(N. del T.)*

rio haber tomado parte en sus investigaciones, para tener en todo momento la clara conciencia de lo que es. De lo contrario, si se repara en exterioridades, descuidos, inversiones de los medios de investigación como si fueran el fin de la investigación y si se piensa en el servilismo de la técnica, se la considera entonces equivocadamente —como Scheler y el Conde de Keyserling— como expresión del deseo de poder. Se ve entonces a la ciencia guiada sólo por la técnica, producida por el deseo de poder de la técnica; y se ve en ella una perversión del sentido de la verdad, de importancia pasajera e históricamente funesta. Esta falsa interpretación es como un atentado espiritual a la razón misma que la ciencia quiere y necesita. Aquellas malas consecuencias se siguen del servicio a un deseo de poder. Hay que combatirlas con la razón y la ciencia mismas. Pero el origen de la ciencia no es el deseo de dominar las cosas (aunque también este deseo haya sentido de vez en cuando un efecto favorable) sino el deseo de verdad mismo. Los hombres más dignos de respeto, los más desinteresados, sin deseo de poder, animados por el deseo de saber, están en la línea de los grandes investigadores y sabios de los últimos siglos (y otras figuras como Bacon y Descartes, con respecto a quienes podría incurrirse en aquella errónea interpretación). El deseo de verdad, esta dignidad humana, es el origen de la ciencia moderna en su esencia, la soberanía de su libertad de saber para poder.

Solamente estando ciego para el sentido de la ciencia se pueden hacer afirmaciones reprobatorias contra la ciencia; pero otro motivo par-

cial de tales afirmaciones es un estado de ánimo básico, propio de la absoluta desesperación histórica. Es una actitud escatológica que en verdad no se puede refutar —como no sea filosóficamente, discutiendo la razón misma— pero que tampoco se puede demostrar. Desde hace décadas encuentra una resonancia que prepara a los hombres para que fomenten con su propia conducta los desastres que ven a su paso. Dispuestos así, o permanecen al margen de la *praxis* de la vida, o participan en ella en forma tumultuosa y fanáticamente enceguecidos, colaborando en la ruina en la cual creen.

Ahora bien, sería casi imposible desconocer el valor de la ciencia si la ciencia se bastara a sí misma. Pero ni siquiera la elección de los objetos de investigación es comprensible tan sólo a partir de la ciencia. Tampoco es la ciencia la que fundamenta su propio sentido, lo que debe ser. No se apoya en sí misma. Cuando lo intenta cae en un sinfín de precisiones superficiales. La investigación científica siempre se encuentra con un acto originario que es un supuesto de la ciencia, no ella misma, y que consiste en el hecho elemental de estar interesado en algo.

El estar insatisfecho de la ciencia es expresión del deseo de verdad que excede a lo que la ciencia puede satisfacer y que lo supera también en su alcance. El marxismo, el psicoanálisis y muchos otros movimientos similares no tendrían tanta influencia si no se propusieran saciar un apetito de verdad que exige sus derechos. ¿Cuál es límite de la ciencia que ellos

nos invitan a franquear? Este: la ciencia, cuando es pura, no alcanza el ser mismo, ni toda la verdad, sino sólo objetos que se suceden sin fin en el mundo. Queremos originalmente algo más que ciencia.

Aquí es donde debemos decidirnos. ¿Buscamos este *más* en la vivencia, en lo oscuro, en lo irracional como tal, o desde el origen de la existencia posible por medio de la razón?

Si tomamos el segundo camino, el pensamiento queda libre para aclarar lo que no puede conocerse científicamente, y para esta aclaración también se sirve de la conciencia metodológica, es decir, la conciencia de los métodos filosóficos.

Entonces se hace audible el lenguaje de todas las cosas, el mito se carga de sentido, poesía y arte se tornan "órgano de la filosofía" (Schelling). Pero no se confunde el lenguaje del mito con el contenido del saber. Lo percibido en la contemplación y lo que anima en la *praxis* no debe ser ahogado ni alcanzar tampoco el carácter de un saber cuando la razón logra a la fuerza la confirmación de la verdad, que no es una comprobación en la experiencia sino en el propio ser, en el incremento o la disminución del ser auténtico por obra suya, en la capacidad de nuestro amor.

Pero este pensamiento, este acto de percibir esclarecido por el pensamiento, siempre ocurre en la escisión sujeto-objeto. Estamos frente a un objeto, y sólo en esta forma de escisión nuestra conciencia tiene claridad también de aquello que según el caso está más acá o más allá de la escisión. No se puede describir esta escisión como un objeto cualquiera; sólo es posible com-

prenderla. Sólo en ella misma, por la claridad que tengamos en ella, podemos verdadera y realmente superarla.

Filosóficamente llegamos a ver con claridad que el objeto y el sujeto se pertenecen mutuamente, que uno no existe sin el otro. Pero en esta relación siempre presente a nosotros hay una diferencia esencial entre sujeto y objeto —sea el sujeto concebido como existencia concreta, como conciencia en general, como existencia posible— y por tanto una diferencia esencial en el modo como sujeto y objeto se relacionan entre sí. Las preguntas nos llevan a aclararnos: ¿con qué sujeto nos relacionamos a qué objeto? ¿Cómo se estructuran las múltiples relaciones entre sujeto y objeto? ¿Con qué sujeto realizamos en cada caso la evidencia de una verdad? ¿En qué caso podemos confundir las formas del sujeto y las del objeto? ¿Adónde y en qué forma lleva el camino hacia la unidad de todos los modos del ser-sujeto y del ser-objeto?

Resumiendo. Vemos algo más que un error en los fenómenos de la creencia sustitutiva, entre los que destacamos marxismo y psicoanálisis, y en el rechazo de la genuina ciencia moderna en nombre de una propia "ciencia".

Obra también allí una tendencia fundamental: el afán de liberarse de la libertad. Se quiere olvidar la posibilidad de ser auténtico a favor de un mundo de la historia presuntamente comprendida, o a favor de una realidad psicológicamente conocida a la que se tiene por lo que se es y lo que se puede ser; en una palabra: a favor

de un falso saber total. Se desearía descargar en el conjunto de algo sabido aquello que sólo puede el individuo, aquello de lo cual el Estado, la sociedad y la realidad del hombre toman en primer término su fundamento, dirección y sentido incondicionado. Se desearía llegar a un estado de planificación total que automáticamente engendrara la felicidad. Se piensa realizar lo humano, no en una comunidad de seres racionales que bajo exigencia continua se mantienen en la ruta de su libertad, sino en analogía con el Estado ordenado de los animales.

Pero de ninguna manera tenemos que considerar la marcha de las cosas como algo fatal, inevitable, que ocurre necesariamente y en el que nadie puede modificar algo.

Este aspecto total se objetiviza en un pretendido saber absoluto todas las veces que en la historia universal el individuo es consciente de su impotencia fáctica. Hasta el saber total de carácter metafísico o gnóstico acerca de un acaecer del ser es sólo un sueño, malo o hermoso, pero sueño al fin.

Pero reconocemos bien la marcha en algunos casos particulares; por ejemplo, cómo el saber total y la planificación total subsecuente conducen a un creciente caos, a la aniquilación del orden vital y a su sustitución por un orden terrorista y mecánico; o cómo el psicoanálisis tiende a modificar al hombre según la imagen que de él se hace, y como éste, a través del psicoanálisis, cae en un abandono del alma que él llama enfermedad, y por esta forma de diagnóstico vuelve a producir en la espera de una curación.

Pero ¿qué es lo que se abandona en todos estos caminos falsos? No es posible señalarlo como si fuera alguna cosa, ni demostrarlo como si fuera un objeto para nuestra conciencia, ni observarlo, ni ponerlo ante los ojos en una intuición, a través de un mito o una poesía. Es lo que el hombre puede ser cuando es él mismo. Es la existencia posible y esta lo es por medio de la razón.

Hay que superar los errores mencionados a través de dos actos: primero, adquiriendo métodos científicos que tornen transparente la falsedad del saber total, de las objetividades seudomíticas, y, lo que es más, pongan la base de toda veracidad. De esto hemos hablado hoy. Y segundo, dando un salto hacia el origen de nosotros mismos, irrepresentable, inobjetivable, que toma de sí su propio impulso: hacia la razón, que será mi tema de mañana.

2

LA RAZÓN

Ayer hablamos del carácter científico como supuesto de todo verdadero pensamiento en la actualidad. Para comprender la ciencia, para alcanzar el carácter científico como actitud auténtica, es requisito imprescindible la propia experiencia en la investigación, tal como la inicia un estudiante en los laboratorios, seminarios, institutos y en los trabajos libres, es decir, el contacto metódico con las cosas mismas; y también la conciencia metodológica.

Pero la ciencia no basta para aprehender la verdad. Hoy debo referirme a ese "algo más", a la razón, que es también lo único que fundamenta el sentido de la ciencia y la exigencia de lo que la ciencia debe ser.

En el lenguaje común "razón" es sinónimo de "entendimiento". En realidad la razón no da un paso sin el entendimiento, pero lo trasciende.

¿Qué es la razón? Siglos de reflexión no han agotado este gran tema de la filosofía; ningún saber sistemático le ha dado un tratamiento exhaustivo. Intentaré caracterizar a la razón.

La razón está en movimiento sin existencia asegurada.

Incita a que se critique toda posición lograda, y por eso se opone a la tendencia a librarnos,

mediante pensamientos definitivamente establecidos, de pensar con profundidad.

Anhela ecuanimidad, se opone a la arbitrariedad.

Hace efectivo el autoconocimiento y, descubriendo los límites, la humildad, se opone a la soberbia.

Siempre anhela oír y puede escuchar; se opone a la sofocante embriaguez de las pasiones.

En estos movimientos vemos que la razón se abre paso dejando atrás las ataduras del dogmatismo de la arbitrariedad, de la soberbia, de la embriaguez, pero ¿hacia dónde?

La razón es voluntad de unidad. La fuerza impulsora y el cauteloso esclarecimiento de la razón resultan de la pregunta que inquiere por esta unidad.

La razón no quiere acoger cualquier unidad; busca la unidad real y única. Se sabe perdida siempre que aprehende en forma prematura y parcial la unidad, porque la unidad debe ser la última y absoluta. Pues pretende lo Uno, que lo es todo.

Por eso no debe omitir nada de lo que existe, ni abandonar nada, ni excluir nada. Cuando es ella misma está abierta a todo sin límite alguno.

Si establece la medida universalmente válida en base a su propia esencia, parece no dejar que ésta cobre validez absoluta; pues, para no perder la unidad de todo, se dirige de inmediato a lo que precisamente no está fundado en tal medida, a la excepción que se abre paso y a la autoridad histórica que exige sin ser comprendida. Pero no se detiene tampoco en estas cosas, pues éstas, parangonadas con la exigencia de lo

Uno, son también sólo provisionales en la existencia temporal. En ninguna magnificencia, en ninguna gloria del mundo puede encontrar la paz, acallar su pregunta.

Las cosas más extrañas a ella misma atraen a la razón. Ella desearía esclarecer inclusive aquello que, al quebrantarse la ley del día y sobrevenir la pasión de la noche, se trueca en realidad destructora; desearía esclarecerlo llevándolo al ser, prestarle su lenguaje y no dejarlo desvanecerse en la nada. La razón no quiere ser culpable de olvido; no quiere perder lo Uno en una aparente armonía ni engañarse con esbozos. Siempre acude allí donde se ha roto la unidad para aprehender aun en la ruptura la verdad de la ruptura. En el quebranto de la unidad aparentemente bella —que precisamente por ese hecho resulta insuficiente— la razón quiere impedir la ruptura metafísica, el desgarramiento del ser mismo, de la unidad auténtica. La razón, origen mismo del orden, acompaña también, por eso mismo, a lo que aniquila el orden. Conviene con lo que le es más ajeno, con lo destructor, con lo negativo, y le presta oídos.

La razón desearía aproximarse con simpatía a todo lo que existe y que por eso mismo tiene que poder lograr expresarse; desearía preservarlo, ayudarle a imponer por sí mismo su valor.

Para poder buscar lo Uno, el mismo buscador debe lograr en sí la unidad. Es la exigencia que oímos en palabras inolvidables, aunque no demasiado frecuentes, en la historia de la filosofía. Platón juzgó que el hombre era él mismo sólo cuando era uno consigo mismo, cuando no se contradecía, y que su mayor desgracia era

dispersarse pensando ora esto, ora aquello, en el torbellino del acaso. Kant retiró esta idea, y Weininger dijo —quizá justamente— que la ética de Kant es "la única que no trata de sofocar la dura y estricta voz interior de lo Uno con el estrépito de lo múltiple". Hace pensar en Goethe: "todo puede perderse con tal de seguir siendo lo que somos", y en Brand de Ibsen:

"¿Y vuestras víctimas? — Todos los ídolos
con que sustituís al Dios eterno...
¿El trofeo? — La unidad del querer."

Apuntando a la unidad de lo Uno la razón quiere, en cierto modo, ayudar a que todo lo que existe obtenga su derecho. Pero la razón, que puede despertar todos los orígenes dormidos, no produce nada por sí misma. Internándose en el corazón de todo cuanto existe puede hacerlo latir, puede hacer que se conmueva y que se muestre. Pero tiene que dar con el corazón de las cosas para lograr eficacia.

La razón, por tanto, apunta a dos cosas: a lo inaccesible de aquel Uno en el que piensa, atraída por él infinitamente, y a lo Otro de los orígenes que resultan perceptibles cuando ella los atrae a la vida. La razón hace que lo que existe y lo que puede existir se despliegue, es la que todo abre. Impulsa también lo ya patente hacia lo Uno; y la referencia a lo Uno impide que lo ya patente naufrague en la futilidad de lo disperso.

Yo desearía completar ahora este rápido esbozo de lo que es la razón, discutiendo algunas posibilidades de la razón.

La razón es una y la misma cosa que el deseo ilimitado de comunicación. Puesto que, abierta a todo, se endereza a lo Uno en todo ente, impide que la comunicación se interrumpa. Si la interrupción se impone forzosamente en la existencia concreta, no puede aceptarla jamás como algo en principio necesario. Con imperturbable confianza exige siempre aventurar de nuevo la comunicación en las ilimitadas posibilidades desde la totalidad del ser. Negarla le resulta lo mismo que negar la razón.

Pero aun más: para la razón, en la existencia concreta y temporal la verdad está ligada a la comunicación. Verdad sin comunicación se identifica con falsedad. La verdad ligada a la comunicación no está concluida: en la participación escucha el eco y se examina a sí misma y a las demás. Se distingue de todo pronunciamiento parcial. Yo no soy portador de la verdad; la busco junto con el que sale a su encuentro oyendo, preguntando, investigando.

La verdad no puede consumarse en el tiempo porque la comunicación no es completa. Pero lo imperfecto de la comunicación patentiza una hondura que nada puede colmar, como la trascendencia o el ser, y que no deviene, sino que, antes bien, está más allá del ser y del devenir.

Podemos decir ahora: si Dios es eterno, para los hombres que viven en el tiempo la verdad es verdad que se va realizando en la comunicación.

Pero ante la trascendencia desaparece lo imperfecto de la comunicación y también de la verdad. Estamos situados en el tiempo desde un incierto punto de partida, lo Uno, que da sentido y por tanto cumplimiento a nuestra ver-

dad comunicativa: estamos en el tiempo atravesando el tiempo. Nos representamos esta realidad fundamental con símbolos sencillos, nos la representamos con las imágenes de un origen pretemporal de la necesidad temporal de comunicación, o con las de una perfección final de una eterna armonía que supera toda comunicación. En el origen era lo Uno, la verdad, así como ahora no es inaccesible. Pero lo Uno perdido es el clamor que se eleva desde lo profundo de toda temporalidad como si debiera ser recuperado en lo disperso mediante la comunicación, como si el torbellino confuso de lo múltiple pudiera resolverse en la paz del ser de lo Uno, como si una verdad olvidada, imposible de restablecer en el tiempo, estuviera sin embargo constantemente presente en el movimiento hacia ella.

La razón es el ámbito de esta comunicación ilimitada. Pero no es sino un mínimo, pues la fuerza de la comunicación nace tan sólo del amor, de la existencia histórica, y no ya de la razón ahistórica que recibe más bien de allí su impulso y cumplimiento.

Pero ya este mínimo da alas al que filosofa. Hay instantes supremos de razón libre en el contacto mutuo de hombres todavía muy extraños entre sí, de encuentro gracias a la razón en el espacio de la posibilidad absoluta. Entonces la razón no es todavía la realidad del amor, pero por su parte es ya libertad, y también condición de la verdad y pureza del amor.

La razón posibilita también el desprendimiento radical como medio de aproximarse al origen de lo Uno.

Lo que se ha convertido en finito y determinado nos tienta a que lo instauremos en el lugar de lo Uno, como lo atestiguan innumerables objetivaciones históricas. La razón se apropia de la fuerza negativa del entendimiento que en todo señala límites, puede descomponer críticamente todo lo finito, y por último es capaz de percibir la maravillosa idea de todo lo existente. Leibniz, Kant, Schelling, se plantearon la pregunta que Schelling formuló así: ¿por qué hay algo?, ¿por qué no hay nada? Pregunta evidentemente muy justa que parece ser un vano juego intelectual sin respuesta inteligible, y que no obstante conmovió a aquellos filósofos. Este pensamiento les hizo experimentar algo insondable, que es lo único a partir de lo cual una nueva forma de todo el saber del ser puede recuperar una base totalmente diferente. La pregunta nos hace conscientes de la presencia del ser como lo inconcebible, impenetrable para nosotros, anterior inclusive a nuestro pensamiento y que sale a nuestro encuentro. La simple pregunta, que para el entendimiento es estéril, es para la razón una forma que hace posible que nuestra existencia, como hilo conductor de este pensamiento, tienda desde toda condición finita de compromiso hacia allí desde donde venimos, anterior aun a todo mundo.

Esta razón omnicomprensiva, que negativamente prescinde de cualquier determinación y que positivamente se refiere a lo Uno, hace renacer de golpe todo lo que existe en una forma nueva, maravillosamente transparente, expresiva como nunca.

La razón realiza también otra forma de des-

prendimiento. Lo eterno se hace presente tan sólo en forma histórica. La historicidad es existencialmente la unidad de lo temporal y de lo eterno; es el reconocimiento de que lo eterno se decide como fenómeno en el tiempo. En cuanto existimos como existencia concreta somos históricos y no el caso particular de algo general.

Esta historicidad significa plenitud y compromiso. Nos identificamos con ella. Pero la trascendemos al tomar conciencia de su carácter gracias a la razón. Protegidos por nuestra historicidad, a través de ella misma podemos reintegrarnos a lo suprahistórico.

Cuando nos falta la razón, presos en la historicidad, estamos limitados en la existencia porque no nos percatamos verdaderamente de su propio carácter histórico. Cuando la razón nos rescata, por así decirlo, sólo entonces nos hace plenamente conscientes de nuestra historicidad, y nos prepara al mismo tiempo un lugar en el que, por cierto, no nos sentimos como en casa, pero referidos al cual estamos actualmente mejor que en casa, porque allí nos sentimos comprometidos.

Bien desearía la razón aprehender con ideas del entendimiento qué es lo anterior a todo fenómeno, a todo tiempo, al mundo, pero también qué está tras ellos; mejor dicho ni una ni otra cosa, sino algo que está en el fenómeno, en el tiempo, en el mundo: el ser mismo, verdadero y ahistórico. Es lo que no deviene, sino que es. Pero la razón no puede pensarlo, sino sólo mantenerlo puro sin que se contamine con el falso pensamiento que pretende apresarlo en categorías, imágenes, formas verbales.

Al hablar de la razón mucho habría en verdad que decir de sus ramificaciones, de sus rasgos concretos, pero inevitablemente, a todo esto y a su fundamento, y a todo cuanto puede decirse en general de la razón, lo trascribimos en forma histórica. Si a veces, ahistóricamente, creemos saber acerca de esto más de lo que podemos pensar y decir en forma siempre histórica, buscamos afanosamente algo afín.

Con un lenguaje distinto, budistas y taoístas hablan de la nada, del vacío, que alcanza la plenitud misma. Conciben el vacío como lo que todo acoge, como lo que todo envuelve —que es menos que cada ser y más que todo—, como la nada que engloba la riqueza del todo en la posibilidad, y que existe realmente en el sabio que ha conquistado el conocimiento. Al ser enunciada, esta nada vacila necesariamente en la ambigüedad que hay entre el ser, que es al mismo tiempo norma de conducta para quien allí ha accedido, y el absoluto vacío, que es el abismo, y en realidad una nada que no se colma. Podemos llegar a entender muchas formas de este pensamiento en analogía con la razón, ese englobante en el que de todo se prescinde y sólo entonces todo se restablece verdaderamente.

Si el vacío de los asiáticos y la razón de los occidentales parecen coincidir en algo, no es en algo común abstractamente pensable, sino en el origen, en el que ambos tocan.

La manifestación histórica de esta verdad englobante en formas y fisonomías, aspectos y atmósferas, esto que no llega a ser de ningún modo algo general, este misterioso modo de la manifestación, no es sin embargo lo meramente

individual de todo lo natural sino algo compenetrado de espíritu, animado por la existencia, sublimado y penetrado por la trascendencia, y a través de ella como razón en el tiempo, parece expresarse sólo en una figura de carácter absolutamente histórico.

Si nosotros —empeñados en distinguir de un modo radical Oriente y Occidente— contraponemos el movimiento del occidental a la calma del asiático, encontramos sólo una polaridad de la razón que es propia de ambos (Oriente y Occidente). Es la tensión que históricamente reaparece aquí y allá pero cuya manifestación no puede distinguirse suficientemente mediante categorías generales. La historicidad en sí jamás llega a ser objeto de conocimiento. Nada esencial sabemos unos de otros, salvo cuando entramos en comunicación unos con otros.

Sería tarea sin fin caracterizar los fenómenos en que falta la razón. Un principio de irracionalismo es la voluntad de existencia concreta que se da a sí misma un puesto preeminente. Para hacer resaltar el contraste, podemos formular lo que sigue:

La razón une, la mera existencia concreta separa. La voluntad de existencia concreta quiere sólo afirmarse a sí misma, supedita todo lo restante a la condición de fortalecer su propio modo concreto de existir. La existencia concreta emboza su voluntad propia con la capa de la objetividad, su soledad con el lenguaje de la comunidad y con gestos de afecto.

La razón se mantiene abierta a todo lo englo-

bante y profundiza toda situación de compromiso esclareciéndola; procura la continuidad de la existencia. Lo irracional encierra a la existencia concreta dentro de sí, disimula dichos y hechos. El compromiso con la soberbia y la utilidad obligan al olvido útil, y aniquilan la fidelidad para con otros y para consigo mismo. El abismarse en la existencia concreta mantiene la separación absoluta, la vacuidad del uno sin el otro. Carece del respaldo de la tradición; continuamente se vuelve a empezar desde el principio. De ahí que todo parezca diluirse en la nada.

Mientras el pensamiento al servicio de la razón es crítico, quiere la verdad, la existencia concreta que piensa busca su autoconfirmación en la sofística y su certeza ontológica en la superstición de la gnosis metafísica.

Y ahora lo más importante. La razón no existe por naturaleza, es exclusivamente fruto de la decisión. No sobreviene espontáneamente como el acontecer natural y como toda la existencia humana concreta en tanto es naturaleza; surge de la libertad.

La decisión se torna consciente ante la comunidad humana en el advenir a sí del individuo que sabe lo que quiere.

Echemos primero un vistazo a la comunidad humana.

Existe la opinión optimista de que la verdad se impone. Debemos reconocer que de ningún modo podemos contar con tal hecho. La verdad puede ser aniquilada. La historia de las herejías

es en buena parte la historia de la verdad aniquilada violentamente en su realidad histórica. Los Estados totalitarios son un ejemplo de cómo se puede embrutecer a pueblos enteros impidiendo la difusión de las noticias, prohibiendo la libre discusión pública, familiarizando con una falsedad que se reitera de continuo.

Pero el optimismo va aun más lejos al creer que la verdad produce siempre nada más que el bien. La verdad puede tener consecuencias tan terribles para nuestra mirada finita, que Schiller escribió: sólo el error es la vida, la verdad es la muerte.

Sólo cuando advertimos con claridad que en estas proposiciones generales la palabra "verdad" tiene un sentido equívoco y hasta inagotable; cuando nos hemos convencido de que la verdad es realmente verdad únicamente en un contexto y en la totalidad de todos los contextos y grados, y que por lo tanto en lo finito y en lo temporal se da siempre combinada cierta proporción con lo falso —cosa que puede aclarar sólo una detenida sistemática filosófica—, únicamente entonces podemos reemplazar el precipitado optimismo con una confianza en la verdad, que no puede probarse a sí misma, sino que tiene ya el carácter de la decisión y de la fe.

Goethe pensaba en esta verdad omnicomprensiva cuando escribía: "Nada es tan grande como la verdad, y la más insignificante verdad es grande... hasta una verdad que hace daño es beneficiosa, pues tan sólo algunos instantes causa daño y luego promueve otras verdades que siempre han de ser beneficiosas; en cambio el error provechoso es dañino, pues su provecho

sólo puede ser momentáneo, y prepara otros engaños que siempre son nocivos."

Esta confianza en la verdad implica el incesante empeño en alcanzarla. No es la verdad aquella pretendida verdad que yo poseo y que creo tener cuando, quizá rabioso, quiero "decir la verdad de una vez". La verdad está más bien en la continua inquisición y apropiación crítica. Seguir este camino equivale a decidirse a vivir desde la razón en el mundo de lo irracional y de lo antirracional sin saber qué resultará de ello; a embarcarse en un incesante indagar, en la búsqueda y en el riesgo, e inclusive en la ignorancia. Es una decisión que no puede fundarse sino en el autoesclarecimiento de la razón con respecto a los fenómenos y consecuencias del irracionalismo y del antirracionalismo.

Volvamos ahora nuestra mirada al individuo. El hombre no se encuentra desde un primer momento como ser racional sino que, por así decirlo, se vuelve racional desde la existencia concreta que le es dada. Es desde su propia libertad, y no por sí mismo, que se pone en el camino de la razón.

Cómo lo puede, es un misterio. Se debe a sí mismo, y sin embargo no sabe cómo fue capaz de eso. Ve los límites de su libertad; advierte que puede querer sólo cuando es libre pero que no puede querer la libertad. Por eso se sabe, por así decirlo, dado a sí mismo, sin saber, sin sentir, sin que ninguna vivencia cierta le haga experimentar que se debe a una fuerza diferente. Se sabe dado a sí mismo sin conocer el origen; sabe que es un ser dado que tiene el carácter de deberse a sí mismo con respecto a lo

que exige tensión, sinceridad, buena voluntad.

Al decidirnos por la razón —paso que coincide con la decisión por la libertad, la verdad, lo incondicionado de la determinación existencial— vamos contra la naturaleza, al acaecer, lo necesario. Puede llamársele "lo innatural" frente a "la inocencia de la naturaleza". Es la decisión de reconocer la culpa en la elección de lo que se ha de adoptar; de reconocer la responsabilidad en la resolución presente. Significa rechazar las perniciosas y narcotizantes palabras de consuelo: "olvidemos", "así es la vida", "lo que ocurrió tenía necesariamente que ocurrir y no podía ser de otro modo..." No. Sólo siendo consciente de la culpa llego a ser libre; de otro modo sigo siendo esclavo de la naturaleza; sólo llego a ser libre en la decisión, que es como una resurrección, una transfiguración, una revolución de mi forma de pensar. Así lo vieron Platón, la religión bíblica, Kant.

Es volver a encontrar el camino desde el "ser que me es así dado" hacia el pensamiento autónomo como fundamento de la gravedad del hecho de ser responsable, desde la dispersión del ir y venir hacia el origen, desde la incubierta maraña de enredos hacia lo simple, desde la actitud indolente hacia la decisión.

Nuestro hacer dotado de sentido tiene en todas partes un punto de inserción en el mundo. Aquí, en el vuelco de la decisión filosófica, hacemos algo que técnicamente carece de punto de inserción. Es el misterio y a la vez la presencia de la acción interior, de ese trato con uno mismo en la captura de lo incondicionado.

Aquí, en el vuelco, está el origen de toda co-

municación auténtica e incondicionada; aquí está el fundamento de la confianza en lo insondable.

La razón cobra existencia sólo mediante un salto desde la realidad, aparentemente cerrada, de la existencia empírica a la realidad auténtica del ser mismo.

Los filósofos hacen referencia a esta revolución del modo de pensar, esta decisión psicológicamente imperceptible. Hay en sus obras pasajes disimulados que ostensiblemente se funden en una experiencia personal. Kant, por ejemplo, habla del carácter, no de un carácter especial como una entre más posibilidades, sino del carácter absoluto que el hombre se da a sí mismo cuando se somete a principios que su propia razón prescribió como inmutables. Dice de este carácter:

"El hombre que es consciente de ser un carácter en su índole moral, no lo tiene por naturaleza, sino que necesita haberlo adquirido en todo tiempo. Puede admitirse también que el echar los cimientos de él como si se tratase de una especie de renacimiento, y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma, hacen inolvidable para ella esta promesa y el momento en que tuvo lugar en su vida esta transformación comparable a una época nueva. La educación, los ejemplos... no pueden producir esta firmeza y perseverancia en los principios poco a poco, sino sólo como por medio de una explosión... Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años, y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta. Querer volverse un hombre mejor

fragmentariamente es un intento vano... el fundamento de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta de la vida en general..." Y luego: "En una palabra, la veracidad... convertida en máxima suprema es la única prueba de que un hombre es consciente de tener un carácter; y como tener éste es el mínimo de lo que se puede exigir de un hombre racional, mas al par el máximo del valor intrínseco (de la dignidad humana), el ser un varón de principios ha de ser posible a la razón humana común..."[1]

Actualmente Koestler ha encontrado palabras notables y conmovedoras para referirse a la conversión que lo liberó del comunismo y que lo constituyó en ferviente defensor de la libertad y la humanidad. Habla de la "vivencia" que "no bien se la reviste de palabras se muestra siempre con el falso aspecto de los eternos lugares comunes"; dice que "el hombre es una realidad y la humanidad una abstracción; que a los hombres no se los puede tratar como números en una ecuación política, porque ellos se comportan como los símbolos de lo uno o de lo infinito que desbaratan todos los cálculos matemáticos; que sólo dentro de límites muy estrechos el fin justifica los medios, que la ética no es sólo una función de utilidad social, y que el altruismo no es un sentimiento de la pequeña burguesía sino la fuerza de gravedad que mantiene la cohesión de toda civilización".

[1] Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. esp. de J. Gaos, Revista de Occidente, 1935, p. 193. *(N. del T.)*

"Nada sonará más vulgar —escribe— que la expresión en palabras de una vivencia que ya por naturaleza se sustrae a toda formulación idiomática, y, sin embargo, cada uno de estos triviales lugares comunes era incompatible con la creencia comunista."

Koestler llama vivencia a lo que en realidad es decidirse a hacer una revolución en el modo de pensar.

¿Teme, como hombre de letras y de influencia literaria en el mundo actual, a las palabras y a las frases demasiado conocidas? El desprecio por lo sencillo y lo corriente en el lenguaje, ¿no estará quizá conectado con la tendencia moderna a la originalidad, acentuada con la desvalorización de todo lo que se llama tradicional? ¿Será por eso que él opta por una palabra tan insólita y despistadora como "vivencia"?

¿Es verdad que suenan vulgares los eternos lugares comunes? Es comprensible este desprecio por el gran abuso que se hizo de esos lugares comunes en composiciones de poco valor, en la mera repetición, en la aplicación sin amor. Pero yo desearía combatir esa apreciación falsa.

¿No será quizá, por el contrario, que las frases sencillas son inagotables? ¿No deben acaso ser interpretadas y asimiladas continuamente de nuevo porque su verdad es insondable? ¿No logramos captar acaso en aquellas viejas fórmulas lo antiquísimo, que es aún hoy la verdad en el fondo esencial para nosotros?

Principios como el kantiano —el hombre jamás debe ser un medio sino un fin en sí mismo—, o como el platónico —la ignorancia es el mayor de los males—, o los diez mandamientos,

o las grandes y eternas ideas fundamentales del filosofar, se pueden recitar sin dificultad alguna, pero comprenderlos, hacerlos propios, es ya otra cosa. El mero entendimiento no basta entonces; exige la razón. Llegar a apropiárselos es todavía hoy un supuesto de toda filosofía que quiera ser verdadera.

Los simples axiomas de la razón filosófica pueden parecer insustanciales, meramente formales, porque nada dicen en su generalidad. Pero justamente por eso tienen significación englobante. Producen el efecto de frases mágicas no obstante ser transparentes a la razón. Recuerdan lo decisivo sin intimidar. Hacen ver y dan impulso. Por su carácter formal pueden curarnos de nuestra ceguera como si nos operaran de una catarata, pero abandonan la visión concreta a nuestra libertad. No son proclamas; exigen la razón de quien, complacido, los escucha y hace suyos, y al modificarse a sí mismo llega a la decisión.

La razón crea el ámbito mental donde lo que existe puede ser captado, y se expresa como ser autónomo cobrando así valor. Este ámbito de la razón es como el agua, el aire y la luz en los que la vida puede desarrollarse; está por tanto ansioso de que la vida lo colme, pero a condición de que la razón lo penetre.

Lo mismo, dicho de otro modo. La razón revela lo incondicionado pero no aporta el contenido. Aporta las formas que necesitan ser colmadas para llegar a ser realmente en el tiempo. Comprende la historicidad, pero ella misma es

ahistórica por esencia. Crea el ambiente para la incondicionalidad de los contenidos de la existencia.

Los confines de la razón están, por una parte, en la realidad de la existencia concreta que se le presenta como ajena a lo racional, y, por otra, en la realidad auténtica que se le presenta como existencia dentro de lo ilimitado, y que es posible esclarecer racionalmente. La razón misma es llevada por esta existencia, mientras que la existencia alcanza su plena realidad sólo gracias a la razón. La razón y la existencia son inseparables.

Representémonos la unidad del curso de la razón y la existencia, tanto en su realización como en su fracaso, diciendo algunas palabras acerca del amor, el cual, aun no siendo él mismo razón, es racional, como lo atestigua la unión que ya Platón vio entre Eros y el conocer.

El amor está inserto en la existencia concreta en una identidad incondicionada; es histórico. Pareciera que existo realmente sólo cuando el amor me sobrecoge. Llego hasta mí mismo; todo lo que existe resplandece. Es entonces cuando vivo de veras. Lo que hago ahora es para mí como si fuera tomado o rechazado por la eternidad, o como si se tomara un recuerdo de lo eterno o naufragara en el vacío de la nada.

Cuando el amor puede realizarse, la vida se despliega dichosa. Los hombres se reconocen en el tiempo, por así decirlo. El mundo se convierte para ellos en lenguaje de la trascendencia. Más allá del derecho y del contrato, y más allá de la moral, se origina para ellos la confianza, de un modo que escapa a todo cálculo, en funda-

mentos trascendentes. Sin esfuerzo, como en un juego, la existencia concreta se realiza entonces sobre la base de la más profunda seriedad, en la franqueza, desarrollándose intensamente entre las sombras del fin correspondiente a toda existencia concreta.

O la realización del amor fracasa. Uno de los amantes se extravía en la existencia concreta por la muerte, la locura, la infidelidad. El que subsiste parece irse marchitando. Pero una vida extraña nace de este marchitarse. Pareciera que el mismo amante hubiera muerto, y que ahora actuase como desde otra parte, con tolerancia, con abnegada filantropía, pero manteniéndose a infinita distancia; y que se fuera destruyendo, infeliz, en su condición de quien no puede tomar parte en la vida. Pero, sin embargo, como un nuevo ser está tan intensamente presente que muchos, al entrar en contacto con él, se sienten atraídos de un modo inconcebible y hasta transformados al descubrirlo como un buen demonio preso que no pertenece a nadie; que en algunos encuentros casuales se muestra solícito pero que no malgasta ni una partícula de sí mismo. Qué hay allí y qué ocurre, es algo que aparentemente no puede objetivarse, que como hecho es indemostrable, que se sustrae a toda comprensión, que sólo se lo puede ver callando; sobrecogedor e inolvidable.

Reflexionemos en torno a otro tipo de amor: el amor a la estirpe, al suelo natal, al fundamento histórico, ese amor que nos despierta el saber que somos oriundos de una raíz. Yo me sé sostenido y rodeado hasta en las realidades existenciales del ambiente cotidiano; me sé conducido

desde ese fondo que acepto más decididamente conforme me vuelvo más yo mismo.

Pero este amor puede ser desconcertado. El hombre puede ser arrancado de su fundamento. Los millones de emigrantes expulsados, de proscritos, de prófugos políticos —especialmente de Europa y China— experimentan esta realidad terrible. El amor ha perdido la presencia corpórea de su mundo. El hombre es traicionado por su propia patria o su pueblo, u oprimido por fuerzas estatales extranjeras. En medio de la desesperanza vive su existencia concreta excluido de la realización que se consuma históricamente, y sabedor de que él no tiene relación con eso. La gravedad de su amor no puede disimularse. No puede pertenecer a otra patria. Como le falta suelo, está suspendido en un espacio vacío, ahistórico, y con indiferencia despiadada se proyecta sólo sobre sí mismo.

Pero entonces, como en el caso de la pérdida de la persona amada, puede sobrevenir esa transformación que se acusó en Platón por vez primera. Platón demostró para todos los tiempos venideros que del amor al patrimonio perdido, de la desesperación ante la impotencia se origina el pensamiento acerca de las condiciones y fundamentos de la vida en común. Lo que no es real ahora debe ser preparado en el pensamiento. Este pensamiento se estructurará según la situación histórica en que sea concebido. Cuando un hombre, en vistas de lo que puede ocurrir, tiene que reconocer que está excluido de su patria política, no lo acoge otra patria —que por lo demás no existe— a menos que sea la patria de la historia de la humanidad. Coopera

con el pensamiento en la instauración de la ciudadanía universal venidera. En el ser humano en cuanto tal trata de asegurar su aposento. Desde la catástrofe de su propia raigambre histórica, desde lo que era noble en el pasado de su patria, desde lo que exigieron los antepasados ilustres, impulsado siempre por este origen histórico de su amor, se orienta ahora hacia el origen de la humanidad, de la humanidad histórica concreta, vinculado en cuanto hombre con todos los hombres, como si se tratara de una gran familia. Pero no es esta una actitud que se dé naturalmente; sólo se la alcanza cuando se renace gracias a la razón.

Pareciera pues que, en medio de las ruinas, en tanto la existencia concreta no está aniquilada, la razón pudiera promover en el ser auténtico de la existencia una transfiguración en lo que respecta a nuevas posibilidades del ser humano que se construye. Y que permitiera así que el llamado de un ser auténtico hallara eco en otro ser auténtico entre los individuos que pueblan el mundo.

Para finalizar, veamos una vez más qué puede ser la razón.

Donde la razón determina el ámbito se desvanece lo ilusorio, desaparecen la embriaguez y el salvajismo. Entregada a un sentido trascendente, la existencia concreta se torna existencia.

La existencia de la razón impulsa a la existencia concreta hacia la empresa arriesgada pero no hacia el lance aventurero; le induce a la prodigalidad pero no al despilfarro.

La existencia puede hacer que bajo el imperio de la razón todo lo temporal se resuelva en historicidad plena, que es la única forma de manifestarse lo eterno.

Pero también la razón esclarece la relación de lo histórico con lo suprahistórico; busca el fundamento allí donde nadie, desde el punto de vista de la existencia concreta y finita, puede llegar realmente en el tiempo. El hombre que gustó de la razón no puede después abandonarla.

Hace ya decenios hablé de la filosofía de la existencia, y añadí entonces que no se trataba de una nueva filosofía, de una filosofía especial, sino de la filosofía única y eterna que, en un momento de extravío en lo meramente objetivo, debió hacer que el acento recayera en las ideas fundamentales de Kierkegaard.

Hoy prefiero llamar a la filosofía, filosofía de la razón, pues me parece urgente insistir en esa antiquísima esencia de la filosofía. Si se extravía la razón, se extravía la filosofía misma. La tarea de la filosofía fue desde un comienzo, y sigue siéndolo, alcanzar la razón, restaurarse como razón, y por cierto como la razón auténtica que, si bien se inclina ante la concluyente necesidad del entendimiento y hasta se lo apropia por completo, no incurre en las limitaciones propias de éste.

La razón se asemeja al proyecto del ser humano esperado, por cuanto nos corresponde producirlo. Hay un ser humano que es accesible a todos los hombres, los vincula, y, al mismo tiempo, no sólo permite su cumplimiento histórico hasta en cada existencia única e insustituible de cada individuo, sino que hace de esto una exi-

gencia. En cuanto modo fundamental de relación la razón vendría a ser lo que establece un vínculo entre lo que le es extraño, entre lo que tiene diferentes orígenes históricos; que posibilitaría la comunicación creciente entre lo múltiple que se despliega y que se sabe ligado a lo Uno, el cual no pertenece a nadie pero al cual todos pertenecen.

Pero quizá muchos de entre vosotros digan: hablar de la razón es como hablar de un sueño.

¿Toda mi exposición de hoy no fue entonces sino discusión sobre algo que no existe?

En realidad la razón no existe como objeto de un conocimiento que dé constancia de ella, sino sólo como contenido de la decisión.

A través de la razón puede llegar a ser real lo que en su principio se sustrae a todo conocimiento causal. Conozco, causalmente tan sólo lo falto de razón. Únicamente con la razón comprendo lo racional que se me muestra en todo lo grande de la historia, en todo aquello que no es sólo histórico porque lo consigne la historiografía, sino histórico como eterna presencia.

Si yo digo: esto no existe, es como si dijera: yo no lo quiero.

Pero la razón existe no porque yo la conozca sino exclusivamente porque la realizo en las ciencias, en la *praxis*, y en las creaciones espirituales que ahondan en la verdad más profundamente que lo que pueden las ciencias.

La razón se atreve a mantenerse firme en un mundo de irracionalismo y de continuas perversiones de los hechos con que le hace frente lo antirracional.

Mañana hablaré de la razón en lucha.

3

LA RAZÓN EN LUCHA

La razón parece no tener ningún enemigo en su deseo de hacer que se esclarezca todo cuanto existe, de reducirlo a su lenguaje, de incluirlo dentro de su órbita. Extiende la mano por igual hacia todas partes sin limitación alguna.

Pero no sólo encuentra resistencias sino también al enemigo que quiere aniquilarla. La filosofía se enfrenta con él entonces como autoafirmación de la razón, y si bien mantiene su actitud comprensiva, se ve obligada a suspender su actitud aprobatoria. Ella, que es la fuerza de comunicación en la lucha que amorosamente se entabla por el adelanto crítico, se torna polémica —espiritualmente polémica preguntando y discutiendo— haciendo frente al único enemigo.

Este enemigo es el espíritu de lo antifilosófico, que nada sabe de la verdad ni quiere tampoco saberlo. Bajo el nombre de verdad impone en el mundo todo cuanto es hostil a la verdad, ajeno a la verdad, corruptor de la verdad.

Donde este espíritu domina, su violencia impide el sereno examen reflexivo. Autoriza lo arbitrario y aniquila el autocontrol. Su carácter antojadizo hace que el apasionamiento reemplace a la actitud rigurosa. Impele a la existencia concreta desde el descreimiento a seudocreencias fanáticas, y, aun más, hacia la nada.

Este espíritu muda en su apariencia como Pro-

teo, que no se deja coger. Y una vez refutado parece aun más vivo: también a la Hidra de Lerna por cada cabeza que se le cortaba le nacían dos nuevas.

Este enemigo nos sale al encuentro en el mundo, pero, y más amenazante, está también agazapado en cada uno de nosotros. Ya estamos rendidos ante él cuando pensamos haberlo vencido.

¿De dónde saca su fuerza este enemigo?

Existe en nosotros una tendencia:

no a la razón sino al misterio;

no al pensamiento penetrante y lúcido sino al cuchicheo;

no a ver y oír con ecuanimidad, acogiendo todo cuanto se presenta, sino a entregarnos caprichosamente a una oscura multiplicidad;

no a la intelección humana que busca fundamentarse, sino a la omnisciencia gnóstica en lo absurdo;

no a la ciencia sino a la hechicería con máscaras científicas;

no a la actividad racionalmente fundada sino a la magia;

no a la constancia concienzuda sino al lance aventurero;

no a la libertad, que es una misma cosa que la razón y la ley y la elección de la propia historicidad, sino al ciego libertinaje y al mismo tiempo a una ciega obediencia bajo una coacción que no admite discusión alguna.

¿Por qué tendemos hacia el misterio, el cuchicheo, lo absurdo, la hechicería, la magia, el lance

aventurero, y finalmente hacia el ciego desenfreno y a la par a la ciega sumisión?

Cuando el auténtico ser de un hombre no sostiene ya ni colma la razón, ésta degenera en mero entendimiento, y se origina en el mundo de este entendimiento una disconformidad insufrible. La razón que ya no comprende parece entonces vacía, parece una nada, un mundo de abstracciones, de formas pálidas e indiferentes que se acumulan al infinito.

El fundamento de nuestro ser reclama satisfacción, actualización, autenticidad, pero el camino que conduce a ese objetivo es ambiguo. Resultan, por eso, o verdaderas, como genuina plenitud bajo la conducción de la razón y como construcción en la continuidad histórica por obra de la razón; o ilusorias, en la dispersión y falta de guía de la multiplicidad y mutación arbitraria, irracional y hostil a la razón.

Hay aquí una encrucijada: razón o no razón. De aquí arranca el camino hacia el desastre con la traición de lo sencillamente verdadero, que la mayoría de las veces se manifiesta al hombre de buena fe, para su propia conveniencia, en lo cotidiano y en sus situaciones.

Después de la traición sólo hay remedio por un brusco vuelco radical, consciente de sí mismo y acogedor de la culpa. Una vez más estamos íntimamente en la encrucijada, en la posibilidad misma de ser por la razón.

Esta es la decisión que siempre se reitera: ser verdaderamente uno mismo, es decir, poder ser libre, decisión que equivale a seguir el camino de la verdad, de la sencilla franqueza que se exhibe hasta en los últimos gestos de aquel que es

él mismo y que habla como tal. Aquí el trabajo reflexivo enraiza tanto en las cosas como en sí mismo; aquí se inicia la estructuración del contenido vital histórico en el ámbito de la razón, dentro del que nada se echa al olvido.

Pero si en la encrucijada se abandona la posible voluntad del auténtico ser racional, éste se modifica también entonces, pero se pervierte. Entonces el impulso de nuestro ser que no se satisface a sí mismo, aun encubriendo la verdad, apunta apasionadamente hacia una verdad presunta. Este apasionamiento quiere, en su extravío, engañarse acerca de su propia traición; se aferra por eso a algo que ostente una fuerza avasalladora, a algo inconcebible que sin embargo exista objetivamente en el mundo y en lo que uno pueda deponer, abandonar la posibilidad del ser auténtico para recuperarse como reconocida voluntad propia de la existencia concreta.

Este impulso, en su forma de fuga desde uno mismo hasta el olvido de uno mismo, se pierde en la cortina de humo que se ofrece como la verdad auténtica; va tras lo irracional, lo absurdo como tal en busca de profundidad; tras la poesía estéticamente incomprometida, tras la construcción refinada y rebuscada en la que verdaderamente nada se dice ya; tras la dialéctica, que permite sustraerse a toda decisión, justificar y refutar todo. Y esta expresión de la continua metamorfosis de lo arbitrario —en una palabra, el aquelarre del hablar en imágenes, dogmas, absolutos—, la inacabable transformación, reexplicación de la vida que interpreta, es la interpretación que deja de ser por último un camino hacia el origen para convertirse en un fin en sí exage-

rado al extremo: el comentario y el comentario del comentario.

Las formas de lo antirracional que provienen de la traición a la verdad y, a la vez, al ser auténtico, son las de la perversión de una verdad originaria; lo antirracional se sirve del lenguaje de la razón, y toda actitud antifilosófica se sirve de la filosofía.

El mito, por ejemplo, es el lenguaje obligado de la verdad trascendente. La creación del mito genuino es una verdadera iluminación. Este mito implica razón y está controlado por la razón. Gracias al mito, a la imagen y al símbolo alcanzamos la más honda intelección dentro de lo limitado.

Pero en la perversión ocurre algo totalmente diferente. La tendencia incontrolada hacia el mito desemboca en meras imágenes. Su sentido no es ya la penetración racional del ser que se hace presente en imágenes que forman parte de la realidad en la *praxis* de la vida cotidiana del hombre. El impulso tiende más bien a anular la propia realidad que exige responsabilidad, a disolverla en algo diferente, en algo misterioso, en un verdadero ente, obedeciendo al atractivo de la sinrazón que se insinúa. Como pretendida verdad del ser resta tan sólo una fantasía incomprometida, acompañada de infructuosos sentimientos de conmoción. Tal pensamiento mítico no es en verdad un pensamiento pues carece de la autocrítica existencial.

Desde que se empezó a filosofar, frente a la filosofía está la actitud que niega a la filosofía, pero no como una fruslería impotente sino como un formidable hechizo.

El hechizo se encuentra a menudo en grandes espíritus. De cuando en cuando cedió al hechizo un talento poderoso. Importantes manifestaciones del Idealismo alemán le pertenecen: la construcción de Fichte, por ejemplo, de fines de su poderío, y la filosofía fichteana, como proeza de ese poderío. Esa misma estructura mental se repite aun en Nietzsche. Su propia visión profética acusa la fatal oscilación: comprensión profunda y extravío engañoso. La escatología de Marx presenta el mismo rasgo. Estos hombres talentosos están poseídos, es decir, existe en ellos esa objetiva falta de objetividad que en los menos grandes es tan sólo molesta: esa tendencia a tomar el propio pensamiento como el absoluto, el único verdadero, a identificarse, inclusive, en cuanto núcleo egocéntrico de interés, con la cosa, a repeler lo que no favorece lo propio. Buscan admiradores y súbditos, no amigos. Toman en consideración lo restante sólo en cuanto puede tener algún significado en conexión con su propia escenografía.

Pero un hombre individual jamás es sólo hechicero, y ninguno de nosotros está libre por completo de que lo seduzca la hechicería. Si bien podemos ahora contrastar la imagen del hombre que filosofa con la del hechicero, nadie debe ser incluido totalmente en una u otra.

El que filosofa sabe qué hace cuando piensa y actúa; el hechicero no sabe qué hace ni cómo. Ambos dan y no dan en la verdad, pero el que

filosofa corrige incesantemente el contenido de la verdad y llega a dominar sus pensamientos; el hechicero investiga menos la verdad que sus gestos, su modo de expresión, los efectos. El que filosofa pone a prueba la verdad revisando instancias contrarias y enfrentándose con el enemigo. El hechicero no quiere poner a prueba su verdad; procede como si fuera ciego para la diferencia entre verdadero y falso, entre realidad y apariencia. No puede hablar en verdad con nadie, ni discutir francamente. Está atado a las ideas que elaboró o que recibió de la tradición. Pasa por la vida como voluntad de poder que no se percata de los propios motivos.

Pero el enemigo se agazapa en todos nosotros. Tenemos que ocuparnos de nosotros mismos si queremos combatirlo. Ninguna filosofía es verdadera sin la consciente repulsa de la hechicería, de cualquier forma de hechicería por más sublime, científicamente revestida, o tentadoramente poética que sea. Kant realizó tal autopurificación en su escrito sobre los visionarios.

Pues bien, la posibilidad de que la hechicería filosófica surta efecto está en la buena acogida del hechizado. Los hechiceros se dejan seducir. Son provocados por quienes están ansiosos de rendir homenaje. Son confirmados y estimulados por el grupo que los designa para cambiar el mundo, que se pone a su disposición, que los sirve y que ellos desprecian.

Hasta ahora las masas han ido siempre tras el hechizo. Y siempre los hechiceros han engañado con la promesa de un conocimiento absoluto, con la pretensión de que su pensar y obrar, puestos al servicio de los demás, tienen una sig-

nificación suprasensible. Siempre se ha logrado el autobombo presentando un aspecto total de las cosas, en cuyo acaecer el hechicero se constituye en centro y nueva orientación. Se creó un aura de mágico efecto. Numerosísimo y variado es este reino de sofistas, estetas, curanderos, estafadores de la tardía Antigüedad —que Luciano caricaturizó—, y de magos actuales de la ciencia. Sócrates y Platón fueron los primeros, fundamentalmente, en iniciar la lucha con clara comprensión.

Pareciera que no obstante ser rivales entre sí, los hechiceros rastrearan su parentesco y se trataran con simpatía. Es que los vincula su aversión a un común enemigo mortal, la razón, contra la que de inmediato se establece entre ellos una alianza tácita e instintiva.

Los tibios, los indecisos, al aceptar lo antirracional en su forma de objetividad científica, al tomar en serio sus absurdos, fomentan al despliegue de esta fuerza antirracional que se intensifica entre hechiceros y hechizados. Muchos, con secreta reserva, tratan de paso de zafarse de esto como de un fetiche repulsivo (p. ej., como hace un tiempo ante Hitler), pero ni psicológicamente ni en la realidad es posible. Quien se ha embarcado en el asunto en lugar de proyectar sobre sí mismo la luz de la razón, está ya casi perdido.

En su vacuidad indigna de lo peculiarmente humano, la sinrazón sigue tras un flautista de Hamelin que semiconsciente monta el engañoso escenario. Su aversión por la filosofía, cuando provoca un curioso escándalo en un mundo libre, parece en un primer momento inofensiva. Pero tiene una significación política.

Renunciando a la libertad de la razón esta actitud adversa a la filosofía prepara a los hombres para la servidumbre política. Ahoga el conocimiento acerca de la libertad en las inclinaciones por lo mítico. Adiestra para sustraerse en el ámbito incuestionable de la creencia irracional. Y cuando no se vive ya desde la libertad pronto se ignora ya qué es la libertad. Porque uno se siente vacío, porque uno se ha perdido a sí mismo y a la verdad, uno quiere ser subyugado por el miedo. Renunciando a la razón, inadvertidamente se renuncia también a ser libre. Uno está preparado para cualquier totalitarismo y sigue juntamente con el rebaño al carnero que guía hacia el desastre, el crimen y la muerte deshonrosa.

Hace decenios que se oye decir con respecto al nacionalsocialismo y al comunismo: contra la creencia hay que afirmar una creencia; el mundo libre está débil porque ninguna creencia lo sustenta.

También en la filosofía parece desfallecer a menudo el pensamiento de la razón. Pueden hacerse las siguientes reflexiones:

1. Pareciera hoy que la razón, ese poder comprensivo que permite toda comunicación, que tiene conciencia hasta de lo que le es adverso, estuviera obligada —paradójicamente— a recluirse en un aislamiento sin comunicación. Pareciera que sin proponérselo, como si fuera espontáneamente, se aliaran todas las potencias del espíritu, pues lo único que tienen de común es el afán de hacer desaparecer la razón y reem-

plazarla por un absurdo colosal. En general, quien niega la posibilidad de la comunicación auténtica, encuentra fundamentos en la experiencia y también eco aprobatorio al afirmar con heroica moderación la inevitable soledad de todos.

2. La existencia de la razón actúa como el aire, como si no existiera. ¡Cómo va a actuar! Pero en realidad es el aire puro que haría falta como lo más necesario para vivir, y que sin embargo no se desea porque se prefiere vivir en una atmósfera envenenada y embriagante. La filosofía, lo único que procura el aire en el que es posible crecer, llegar hasta uno mismo, examinarse, es, como el aire, intangible. No da nada, no da ninguna orden, no exige obediencia alguna, no señala nada que se pueda adoptar de inmediato. Exige pensamiento propio y ser auténtico; ayuda a lograrlos pero no los regala. Tiene que presuponer la despiadada situación, la libertad como posibilidad, en la que el hombre secretamente anhela que lo lleven de la mano. (El hombre desearía, bajo el nombre de libertad, vivir en el engaño de una libertad de obediencia.) La filosofía exige que se respire libremente, pero presupone que existan quienes puedan respirar. ¿Es falso pretender que los hombres sean ellos mismos y libres? ¿No es esta ilusión de un poderío que caduca? ¿No marchamos acaso hacia una nueva humanidad mejor en la que, en verdad, nadie es ya él mismo sino que cada uno es todo y todos cada uno, pero que individualidad y personalidad pertenecen al arsenal de antiguallas del pasado y de sus autoengaños?

Desde tal punto de vista al filosofar de la ra-

zón se lo tacha de anticuado, de "ilustrado", de antigualla del siglo XVIII, de tradicional, de anacrónico; o bien amablemente se lo deja de lado.

3. Una consideración histórica parece mostrar que todos los grandes movimientos de creencias tienen en su raíz algo absurdo y que precisamente gracias a este absurdo es que producen su gran efecto. La razón está siempre ante el hecho de los creyentes que ya no pueden escuchar ni aceptar ningún argumento, imperturbablemente aferrados al absurdo como a un supuesto inviolable; y que realmente parecen creer.

Ante reflexiones de este tipo la razón no parece ser más que algo prosaico y pusilánime.

Esta pusilanimidad es expresión de la creencia de la libertad, de esa creencia no dogmática de la razón, que se va diluyendo en mero pensamiento intelectual. Es entonces cuando la conciencia de la propia vacuidad desearía constituir políticamente una creencia. Intento vano.

O bien tal pusilanimidad no es una verdadera pusilanimidad si la creencia de la libertad respira, al menos, en la falta de aire —en la falta de repercusión—, y, no obstante confiar en el fondo en sí misma, no confía ya en su realización actual en este mundo presente.

Contra la pusilanimidad hay sólo un recurso: Quien verdaderamente quiere salir del mundo del encubrimiento conoce desde su libertad la experiencia fundamental que nunca se da como algo natural; tiene la certeza de no contar con ninguna garantía objetiva en que apoyarse; sigue su marcha con la conciencia de servir a la verdad sin poseerla.

No obstante irse apagando la débil resonancia

quiere salvar a la razón en un ambiente de fuego fauto, y, con imperturbable paciencia, hacerla hablar.

La fe en la razón difiere en su carácter de todas las otras creencias que se definen por un credo, por objetividades, por garantías.

No puede hacer propaganda, ni sugerir, ni poner en las manos algo concreto, pero donde existe es inflexible en los fundamentos más hondos y flexible en todos los primeros planos.

Para fortificar su pensamiento en la autoafirmación es posible intentar diversos modos de pensamiento; pensamientos favorables a la razón, que pueden animar, así como aquellos otros parecen abatir.

Quien ha gustado una vez la razón pregunta: ¿qué puedo querer aún, si me niego la razón?

No puedo querer entonces la unidad, ni lo Uno, ni la construcción histórica, guiado del origen al fin. Me dejo conducir en todo, quiero irreflexivamente algo finito, hoy esto, mañana aquello; en esta forzosa finitud soy quizá consecuente con el entendimiento que, por así decirlo, ha llegado a ser una razón pervertida.

Como en cualquier época histórica, hoy vemos hombres íntegros que piensan con lucidez. Muchos siguen desde su juventud, originariamente, el camino de la razón, aunque en secreto porque la razón no es estrepitosa.

Cuando la razón oye aquellos reproches —"de la Ilustración", "pasada de moda", "tradicional"—, reproches que en el fondo son también elogios, tiene la conciencia de que, efectivamente, en sus modos de expresión es un fenómeno histórico, pero no en su esencia. Como razón está

siempre en el tiempo, puesto que sólo en el ámbito de la razón se manifiesta lo que es eternamente verdadero, y los hombres hoy como siempre escuchan si la razón da su lenguaje para lo que ellos sienten.

El peor pronóstico de la decadencia y los cálculos que conforme a él se hacen de las posibilidades de la situación histórica, de las cualidades del término medio de mil millones de hombres, de la marcha hasta ahora real de la humanidad hacia la servidumbre, hacia el olvido de sí y del ser, son para la razón inciertos, como lo es cualquier pronóstico aun en los casos más extremos. Experiencias reales de desenlaces inesperados y favorables causan una profunda impresión en situaciones que al parecer no tienen esperanza. Y si bien no son una prueba concluyente para otras ocasiones, son, por así decirlo, hilos conductores en la actitud fundamental de la razón:

Resistir la tensión, no contar con un futuro seguro, estar alerta aun en el caso más feliz acerca del desastre siempre amenazante, en el caso aparentemente sin vuelta no olvidar el margen de lo posible y conservar la esperanza, vivir en todo caso con la mayor previsión reflexiva posible y con la mayor escrupulosidad al elegir el camino de la vida en el ámbito de lo posible, vivir con la actividad del producir como los campesinos del Vesubio que, bajo la permanente amenaza de la lava, cosechan sus espléndidos frutos.

Ahora bien, me parece que esto es también valedero para la marcha de la historia universal.

Ante las posibilidades desalentadoras ningún

saber puede demostrar lo contrario como probable. Pero la posibilidad está abierta para la razón, y estar preparado para ella y contribuir a prepararla en la pequeña medida que compete a un individuo, esto es la lucha de la razón: en cualquier momento puede también sobrevenir en el gran público ese vuelco que siempre experimenta previamente el individuo. Entonces pueden disiparse las ráfagas de neblina que casi todo parecen ahogarlo; los seres humanos autónomos que despiertan se conocerán mutuamente, se oirán, se unirán.

Pero ningún argumento ni posibilidad que se imagine es decisivo para la razón. La razón vive de su origen, no mediante argumentos ni rechazando argumentos contrarios; siempre consciente de no poseer la verdad pero de estar en la ruta que hacia ella conduce.

Por eso la razón vive en la conciencia de estar ante las puertas. Va tomando incremento la fuerza que quizá permita pasar por sobre quienes resisten, y esto sólo parece posible en el luminoso reino de la libertad. O quizá el camino conduzca por lo pronto a las tinieblas de la servidumbre sujeta a símbolos, endiosadora de hombres, irreflexiva. Ante este extremo puede tornarse más firme y más consciente la decisión del individuo: ser él mismo y por tanto digno de confianza en la alianza con el amigo; mantenerse íntimamente firme en todo momento; no colaborar (aunque sea en forma inconsciente) en la preparación de una entrega total a un ser humano sin autonomía que vive desde otro, desde el ya vacío mecanismo del poder, del movimiento, del pueblo, en el que participa sin verdad y sin veracidad.

La razón entonces no puede afirmar pero tampoco puede considerar imposible que la experiencia de lo más espantoso tenga como único fin posibilitar un retorno hacia el hombre. El hombre estaría expuesto en forma extrema a una ignorancia hasta el límite de la pérdida de sí mismo, para que un día la razón, con fuerza irresistible, irrumpa de nuevo en la realidad del hombre.

Pero es decisivo que nada de lo que es razón sobreviene en forma espontánea, sino sólo en virtud de la razón que activamente se realiza. En la medida de su actividad la razón hace incrementar la esperanza de que su autoafirmación triunfará contra las fuerzas irracionales y antirracionales.

Sabemos que todos nosotros estamos expuestos a acontecimientos que no están en nuestras manos. Pero en este destino que se nos ha impuesto el hombre pretende desempeñar su parte con decisión propia, quiere vivir racionalmente, experimentar a través de su razón su ser personal y su sentido.

Por tanto, la resistencia de la razón sólo es posible mediante la razón misma. Si la razón se comprende en su sentido, coincide totalmente con una confianza fundamental en el origen de las cosas, con los demás hombres y consigo misma.

He hablado de la razón en lucha, de su afirmación consciente de su impotencia, y de su animosa esperanza cuando es activa. Todo esto ocurre en el hombre individual.

La lucha de la razón por su realización, en la medida en que es posible prepararla por el conocimiento, debe tener lugar en las universidades. Todo lo que es accesible a la investigación científica se torna en ellas objeto. Allí la vida científica se realiza íntegramente gracias al intercambio de ideas y a las discusiones que se plantean entre los investigadores. Allí la filosofía y la teología tiene su lugar para alcanzar el máximo de autoconciencia racional en el conjunto de las ciencias.

Esta es la idea occidental. Que siempre la realidad sea satisfactoria sólo parcialmente, y que sólo en forma paulatina se aproxime a la idea —o que se aleje de ella— no es una objeción contra su verdad. Y hasta ahora la idea siempre a escondidas actúa o es posible. Acusar en conjunto a las universidades, proclamar su irremediable abandono y su inutilidad me parece algo despreciable, me parece una forma de pensamiento derrotista.

Pero a la idea de la Universidad pertenece la autocrítica. El que actúa en la Universidad como estudiante o como docente debe saber cómo está la Universidad, y saber qué era y qué puede ser.

En todas las ciencias se libra la batalla por la razón, pero en la filosofía es donde se combate con la conciencia más lúcida. Sabemos que la filosofía desempeña hoy en las universidades un papel limitado. Una nimiedad lo atestigua: en el período positivista la Facultad de Matemáticas y Ciencias Naturales fue absurdamente separada de la Facultad de Filosofía, y la filosofía cayó en olvido. Este resto de Facultad que todavía se llama "de Filosofía", sigue designando

habitualmente en reuniones de comisiones a los representantes de las disciplinas afines a la cátedra que ha de proveerse, pero ninguna de las ciencias considera que la filosofía sea afín con ella. Que la filosofía todavía se enseñe se lo debemos a la tradición que se mantiene y se tolera desde la Edad Media. Pero no se le da importancia. Es ocupación de aficionados. Desde Marx se habla del fin de la filosofía. En la Universidad de Jerusalén, organizada en forma moderna de acuerdo con las necesidades y con la situación de la época, ha desaparecido hasta el nombre de Facultad de Filosofía. Sólo en la *Faculty of Humanities,* en el cuerpo especial de las *General Humanities,* que a su vez depende de otros grupos, tiene la filosofía su modesto lugar.

¿Cuál es la causa de esto? Me parece que en primer término es la dispersión del pensamiento contemporáneo en la masa de las ciencias especializadas, la caída desde la amplitud de la razón al mero trabajo intelectual; pero una causa más, y decisiva, es la falta de una filosofía actual, que satisfaga la capacidad de una forma ya moderna y fáctica de razón; la falta de filósofos capaces de hacer frente a la tarea.

Fácil es la crítica a la filosofía de las universidades. Ya como estudiantes nos habíamos formado en esa crítica, y, entretanto, hemos llegado a ser objeto de esa crítica. Se acusaba a la filosofía de académica, de ajena al mundo, de no ser más que "científica", de ocuparse de asuntos indiferentes, de prescindir cómodamente de las cosas. Nietzsche irrumpió entonces entusiasmando a la juventud ansiosa de una filosofía verdadera. Se hacía mofa de los rasgos de devoción y

del patetismo de la situación. Se oía insistir en vivencia y en vida; pero aunque esto gustaba, muy pronto se reconocía que era algo incompleto, como la línea procedente de Dilthey, en quien la seriedad de la filosofía, en apariencia sentida, terminaba sin embargo siendo, íntegramente, un saber comprensivo de toda filosofía pretérita. Se veía la objetividad artificialmente activa imitando a los matemáticos, la sencillez intencionada que debía acentuar la autenticidad, y por eso mismo procedía otra vez en forma inauténtica y apocada.

A esta decadencia de la filosofía verdadera, decadencia a la que acompañó no obstante mucha investigación provechosa, respondió un auditorio descontento que no encontró por su parte un derrotero justo. Muy a la ligera, bajo el nombre de filosofía se buscaba anhelosamente otra cosa que filosofía. Preocupaciones personales que no hallaban acogida en el puro ámbito de la razón encontraron satisfacción en el psicoanálisis. La rebelión contra lo existente, el ímpetu de llevar a cabo grandes acciones y de participar en la historia universal encontraron el gran engaño del marxismo. La conciencia del desamparo en el puro ámbito de la razón buscaba disimuladamente sustitutos de la religión, y los encontró en escuelas sectarias, entregándose a celebridades fabricadas que, en muy diferentes niveles, se prestaban a ser objeto de una especie de deificación. Y en todos estos casos, en lugar del filosofar racional, se deseaba en el fondo un seudosaber total cuya verdad parecía garantizada por la autoridad de sus hechiceros.

Viendo tal cuadro, de hecho parece resultar

que corresponde borrar a la filosofía de la lista del trabajo intelectual digno de ser tomado en serio, y dejarla, eventualmente, que en un lugar aparte continúe todavía por un tiempo su juego superfluo. Las preguntas: ¿quién filosofa?, ¿a quién se dirige el que filosofa?, no hallan una respuesta clara, a menos que se diga que es el hombre mismo, el ser racional pensante que se dirige a otros hombres pensantes, que espera respuesta y cuestión a fin de alcanzar en común la verdad. Pero esto se dice en forma tan general que podría entendérselo así: la filosofía habla desde el vacío al vacío.

De esta formidable indeterminación le viene una pauta a nuestro filosofar concreto. Siempre tendemos a concretar con miras hacia una alta idea. Y en general para que quede perceptible algo de la posibilidad del filosofar es imprescindible una institución. En Occidente es la Universidad la que mantiene la posibilidad del regreso y de la eficacia de la razón. Es problemática, pero es la verdadera oportunidad. La lucha espiritual por la razón buscará la Universidad, que es el legítimo reino de la razón pura.

La enseñanza de la filosofía se realiza sobre la base y con el supuesto del estudio científico especializado; conserva la tradición filosófica; tiene como tarea el saber acerca de categorías y métodos del pensamiento, cosa que aún no es filosofía propiamente dicha pero sí la artesanía sin la cual nada se torna claro; y tiene además la tarea de encontrar lo simple, lo esencial en la inmensa masa de lo pensado.

Una filosofía que se aislara a sí misma carecería de razón. La filosofía como disciplina especial es cosa cuestionable. En cuanto enseñanza, tan sólo pone alerta.

Por lo tanto, el estudio de la filosofía tiene lugar a través del estudio de las ciencias y a través de la *praxis* de la propia vida; despierta a través de la gran filosofía de la tradición.

El profesor de filosofía tiene sentido en la lucha por la razón mediante la razón. Para esta lucha que sólo cuenta con armas espirituales y que siempre entrega a su enemigo todas las armas, vale tal vez lo siguiente:

Para que se imponga en el mundo del pensamiento la total libertad de espíritu, los que piensan tienen que ser íntimamente independientes. El hombre llega a serlo sólo cuando se extingue su deseo de poder, y, quizá también, cuando se siente fácticamente en la impotencia. La impotencia parece ser la condición para actuar en forma realmente libre y despertar la libertad. En la humildad, sin voluntad propia, el individuo tiene una oportunidad favorable de cooperar, en la pequeñísima porción que le corresponde, para que se constituya un ámbito en el que prospere la verdad.

La enseñanza universitaria, nuestro trabajo, está, como todo el mundo tradicional, bajo la sombra de una amenaza que desde 1914 no hace sino crecer.

Desde entonces existe la pregunta que en algunos años tranquilos rápidamente se olvida: ¿qué es aún esencial ante tal situación amena-

zante, ante el fin posiblemente próximo de todo cuanto nos es querido en el mundo? ¿Cuáles son las normas que se levantan y que valen ante la bancarrota total?

Nos parece indigno oscilar de aquí para allá entre la angustia anonadante que quita sentido a toda actividad, y la tranquilidad ensimismada, en la que, desviando la vista, se mantienen en vigencia viejas rutinas mentales, en la que la vida espiritual ya no es Eros sino que más bien reduce su sentido, irreflexivamente, a la diligencia carente de finalidad; entonces el trabajo es realizado en cuanto trabajo, sin que se sepa, por fin, a favor de qué se lo realiza.

Tarea de la razón en esta situación amenazante es mantener la tensión, hacer lo esencial, regular la actividad cotidiana según normas que han llegado a ser claras, proseguir infatigablemente lo que según la naturaleza de la cosa es posible sólo a largo plazo. Nadie sabe si esto tendrá éxito o si su sentido es el fracaso. En la aparente falta de salida la razón nunca perderá toda esperanza. Quien procede espiritualmente tiene que decirse: en el curso de estos terribles acontecimientos en tanto me mantenga con vida quiero estar preparado en la medida de mis fuerzas. Trato de construir una vida en la acción interior conforme al objetivo —oscuro en conjunto, pero claro en el paso que me toca dar ahora— que me fija mi genio tutelar entre las condiciones reales de mi existencia concreta.

Debemos dar cumplimiento a toda situación presente. Nos es dada, y no para desoírla. Sólo en la verdadera situación presente y en todo lo que es verdadero existe un sentido de lo futuro.

El solo hecho de que realicemos lo que podemos hace, sin nuestro planeamiento, posible el futuro.

Pero si las realidades perceptibles de la existencia humana concreta nos tientan a dudar de la razón debemos decir más bien en la medida de estas realidades: es como un milagro que la filosofía recorra la historia, y que una vez aparecida jamás se haya borrado por completo; que en la razón exista una fuerza de autoafirmación que siempre vuelve a realizarse como libertad. La razón es como un misterio manifiesto que en todo momento puede revelarse a cualquiera, el recinto sosegado al que todos pueden ingresar con su pensamiento.

Índice

